revista

Humanidades
em diálogo

Sumário

Apresentação

Apresentação

Finalmente você tem o novo número da *Revista Humanidades em Diálogo* em mãos, o que nos dá grande felicidade, satisfação e alívio. Iniciativa de cinco grupos PET de humanidades da Universidade de São Paulo, a revista surgiu em 2007 com o intuito de incentivar e possibilitar a publicação na graduação. Pensamos ter atingido pelo menos em parte nosso objetivo, mesmo com os percalços financeiros enfrentados a cada ano, que culminaram, em 2010, com a impossibilidade de publicar o número quatro da revista. Temos agora – finalmente – o quarto número, infelizmente com um semestre de atraso. Recorremos a diversas possibilidades dentro da Universidade e a fomentadores para conseguir realizar uma rara iniciativa no Brasil: uma revista de divulgação científica voltada à graduação e completamente organizada por alunos de graduação.

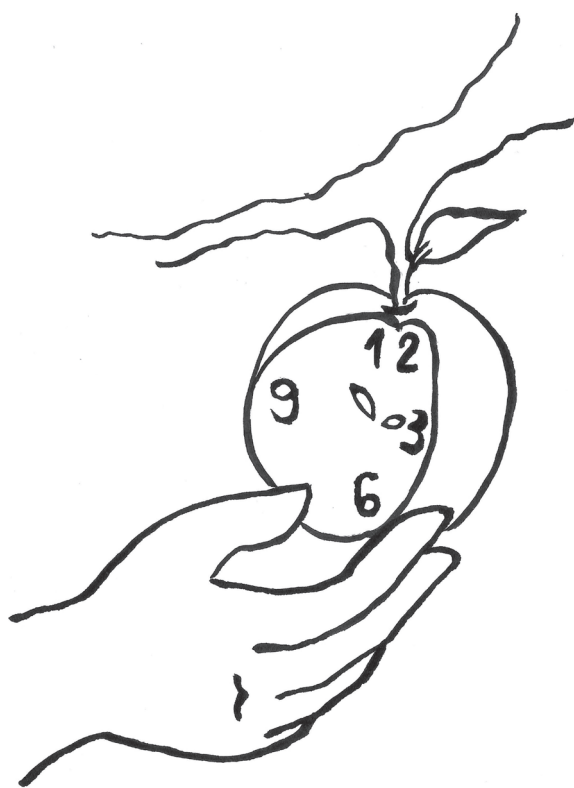
Aproveitamos a oportunidade para agradecer à tutora do PET Administração a Profa. Dra. Liliana Vasconcellos por ceder parte de sua verba à nossa Revista, ao grupo de História Social da FFLCH, também pelo grande apoio financeiro e, principalmente, à Pró-Reitora de Graduação Profa. Dra. Telma Maria Tenório Zorn por interceder junto à Universidade e financiar nossa empreitada. Gostaríamos também de nos desculpar com aqueles que nos enviaram seus artigos e que tiveram de aguardar intermináveis meses até a publicação.

Além do presente volume, o quarto número da Revista conta com um segundo volume, com entrevista do ex-ministro da Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Paulo Vannucchi, e com o dossiê Justiça e Democracia.

Esperamos que nos próximos anos as dificuldades financeiras sejam menores e a quantidade de artigos de graduandos maior. Esse número foi muito gratificante de ser realizado, com todas as pedras do caminho, seja pelos artigos que tivemos o prazer de receber, seja pelos entrevistados inesquecíveis que tivemos.

Que a Revista seja útil e prazerosa,

Comissão Editorial

12
9
3
6

Entrevista

Entrevista: Nicolau Sevcenko

Entrevistadores:
André Scholz
Anna Luísa Veliago
Fernando Jimenez
Nicole Fobe
Ricardo Cardoso
Úrsula Passos

Para um dos volumes da quarta edição da Revista Humanidades em Diálogo, entrevistamos o professor e historiador Nicolau Sevcenko. Graduado pela FFLCH-USP em História em 1975, doutor pela FFLCH-USP em História Social, pós-doutor pela University of London em História da Cultura em 1990, Nicolau Sevcenko obteve sua livre-docência em 1992 pela USP sob o título *Orfeu Extático na Metrópole*.

O contato com o professor foi, desde o começo, bastante amigável e em clima de descontração e informalidade, por isso decidimos publicar a entrevista nos moldes nos quais foi realizada. O que temos aqui é um esforço de retrato fiel da tarde de 8 de julho de 2010 no escritório da Universidade de Harvard no Brasil, horas agradáveis que passamos com uma figura incrível que é o professor Nicolau.

Úrsula – Na introdução de "Orfeu extático na metrópole", você fala do pouco apoio que teve em sua pesquisa dos órgãos de fomento, mas logo em seguida agradece à FAPESP e ao CNPQ. Qual o papel dessas agências para as ciências humanas no Brasil e quais os principais problemas que você vê no modo de financiamento das pesquisas?

Nicolau – Essas agências fazem toda a diferença do mundo. No caso paulista, é mais do que evidente como a USP anda movida a FAPESP, mais do que a qualquer outra agência. Não há como pensar pesquisa acadêmica sem uma agência financiadora que propicie os recursos para que o pesquisador possa se dedicar em tempo integral e, por outro lado, obtenha os materiais sem os quais a pesquisa não pode se materializar, seja em termos de recursos de laboratório, seja em termos de bibliografia, revistas, livros e a circulação em eventos de trocas de ideias e de intercâmbio técnico-científico, tanto no Brasil quanto no exterior e esse papel é decisivo. O Brasil tem muito a avançar em termos de ampliar os investimentos que se faz em ciência e tecnologia, na medida em que o mundo se torna cada vez mais assinalado por essa competição em torno de uma sociedade do saber, e quem tiver o maior e melhor patrimônio técnico-científico evidentemente tem a vocação de prevalecer sobre todos os demais. Mas àquela altura, quando fiz o livro, havia um debate sobre os critérios de distribuição desses recursos e aconteceu num contexto em que a FAPESP foi tendendo a transitar para uma posição que sempre teve um apoio geral aos projetos conforme os critérios dos estatutos com os quais a agência foi criada, para uma orientação mais para pesquisa aplicada e para uma conexão com práticas industriais e tecnológicas com as quais se pretendia, enfim... transformar o que podia ser uma agência científica em uma agência de fomento ao desenvolvimento, mas que são duas coisas diferentes. Acho que uma coisa não deve ser misturada com a outra. Isso começou a acontecer quando eu estava fazendo essa pesquisa, a natureza da pesquisa foi tal que ela foi vítima do preconceito na distribuição de recursos, eu fui preterido em bolsas que solicitei, experiências muito desagradáveis, porque vários dos meus orientandos com projetos foram renegados na FAPESP por critérios os mais questionáveis possíveis e, do meu ponto de vista, os mais equivocados possíveis, no sentido em que eram críticas que exigiam do projeto um alinhamento ideológico, o que eu acho que não tem nada a ver com a pesquisa científica, ou exigir uma espécie de conexão mais evidente com linhas de pesquisa já consolidadas, o que eu também acho que não é a vocação da instituição de pesquisa. Ela deve trabalhar com a liberdade científica dos professores e pesquisadores, deve estimular a criatividade que decorre dessa liberdade, em vez de pressionar no sentido de tornar mais robustos projetos que já estão em andamento e que, portanto, já têm inúmeras carreiras associadas. Nesse sentido, sendo mais uma espécie de

cimento estabilizador do que de fato uma fonte de estímulo à multiplicidade, à diversidade, à multiplicação e diversificação da atividade técnico-científica no país. E essa é a crítica que eu embrionariamente implantei naquele prefácio e que mantenho até hoje. Acho que se havia cabimento em colocar aquele debate naquele momento, hoje em dia é ainda mais oportuno do que o foi naquela ocasião.

Nicole – Na sua aula, você consegue mesclar exatas, biológicas e humanas. Por que é tão importante para você a interdisciplinaridade?

Nicolau – Então, eu trabalho com história da cultura no período contemporâneo e obviamente, no período contemporâneo é que se deu a constatação dessa cultura tecnocientífica, porque na verdade o mundo passou a viver em função de uma tecnosfera, uma sociedade em que a interação de pessoas se faz por meio de recursos tecnológicos sofisticados, em que o cotidiano de cada um é marcado por esses recursos, as formas de integração produtiva que as pessoas têm nesse elemento de intermediação, e evidentemente, é no sentido de mais e mais diversificada difusão de recursos tecnológicos que a sociedade tende a caminhar nesse sentido. Portanto, é impossível entender o mundo contemporâneo sem saber o papel decisivo que tem a tecnologia e a maneira pela qual ela acaba condicionando a vida das pessoas, as maneiras de pensar, o imaginário, a sensibilidade, a percepção e assim por diante. Daí eu acho que se a gente não entende a tecnologia, não consegue entender a cultura, e aí não consegue entender o cotidiano. E é esse o meu empenho, esse o meu esforço. O ser humano continua a ser basicamente aquele que foi definido pelo processo evolutivo e nós estamos hoje no mesmo estado acabado em que os primeiros antecessores à nossa espécie se configuravam na savana africana. Desde então, continuamos o mesmo, nada mudou. No entanto, essa tecnologia foi crescendo ao nosso redor e produziu efeitos de aceleração, multiplicação de estímulos, de uma necessidade de atenção permanente, diversificada em diferentes níveis e em diferentes direções ao mesmo tempo. Isso tudo teve uma decorrência protética, no sentido em que acrescentou dotes que nós originalmente não tínhamos, então o que nós somos hoje não tem a ver com o que éramos originalmente. Ao mesmo tempo em que é algo que se sobrepõe algo, é que continua originalmente o mesmo. Portanto, é nesse jogo entre tecnologia e a nossa herança psico-físico-biológica que a gente tem que entender o que é o homem contemporâneo e quais são, portanto, as possibilidades de opção e as alternativas que ele tem para ou ceder a essa supremacia da tecnologia que se impôs sobre nós ou compreender que assim como o mundo nos dá certos potenciais, também tolhe outras formas de sensibilidades que poderiam ser muito mais ricas para a nossa vida cultural e social hoje do que simplesmente nos conformarmos a esse primado de uma

civilização tecnocrática e tecnicista em que o sentimento, a sensibilidade, a percepção, as pulsões primárias têm um lugar cada vez menor e não produzem o efeito desejado, sobretudo da coesão social e do bem estar coletivo. A tecnologia dos estímulos vive para a produtividade, em vez de, como fundamentalmente deveríamos, para o prazer.

Nicole – Neste semestre não foi possível você dar aquela nova e prometida aula sobre Viena Vermelha, né? Então, ainda na tecla da interdisciplinaridade, qual seria a importância dessa aula específica nesse ponto e quais recursos você utiliza nessa aula?[1]

Nicolau – É difícil dar uma síntese breve disso, mas é um tema que me empolgou recentemente como parte da pesquisa que estou fazendo atualmente sobre o artista carioca Hélio Oiticica. Todo mundo meio que sabe quem foi o Hélio, o que ele fez e em geral o Hélio é julgado pelas obras que ele concretizou. Que não são obras que têm uma vida longa, são muito historicamente marcadas e elas também são muito existenciais, muito situacionais, no sentido em que elas não têm uma sobriedade de museu, uma sobrevida de arquivo, uma sobrevida de instituição. O Hélio era, sobretudo, anti-institucional e querer reduzir a sua vivência, a obra dele a uma conservação museológica é trágico. Eu acho que é a maior mágoa que podíamos lhe causar. É nesse sentido, então, que para entender o Hélio eu tentei entender o momento dele e por que ele fez a alternativa de ter escolhas tão ousadas, tão inusuais, tão escandalosas até no seu momento de vida. Porque me parece que elas tinham uma fonte mais profunda do que o momento específico em que estava vivendo. Isso me levou à pesquisa sobre a família dele que é incrivelmente notável no sentido em que o avô dele foi o mais importante líder anarquista do Brasil. Que inclusive comandou uma revolução anarquista no período ao redor da Revolução Russa, entre os anos 17 e 18, e planejou de fato uma tomada de poder anarquista no Brasil que só foi abortada porque no último momento foi infiltrada por agentes da polícia e seria curioso saber qual seria a história do Brasil se a revolução tivesse dado certo. De qualquer forma, ele depois disso vai passar a maior parte da sua vida madura preso. Foi preso durante os anos 20 por causa desse atentado, depois preso novamente durante o período getulista, porque obviamente era um dos críticos mais assíduos e radicais do governo ditatorial de Getúlio e obviamente seria depois preso durante a ditadura militar... O pobre homem, na verdade,

1 O Prof. Sevcenko estava lecionando no primeiro semestre de 2010 a disciplina de História Contemporânea I no departamento de História da FFLCH-USP, porém, por motivo de tempo, não foi possível apresentar a aula sobre a Viena Vermelha, que ele considerava importante para a disciplina.

teve um longo tempo livre pra escrever sua obra na prisão e é uma decorrência desse estado de coisas. A palavra anarquismo com o tempo se tornou sinônimo de baderna, de bagunça, de caos, eventualmente até de, valha-me Deus, desse terrível rótulo o mais indignante e desumano de todos, terrorista. Então, é uma palavra que é difícil de usar. Mas anarquismo na origem é um gesto de liberdade que tem a motivação de compreender que a existência flui de maneira orgânica, espontânea, se não for submetida a instituições centralizadoras. É simplesmente isso. Que a vida deve ser gerida a partir de grupos autônomos, de comunidades independentes, onde as pessoas tenham um *status* absolutamente idêntico e não haja a cristalização de nenhum sistema de poder. É simples assim. É isso que é anarquismo, nem mais, nem menos. Portanto, não tem nada a ver com violência, é antiviolenta, obviamente antiterrorista, antimilitarista, antiguerra, não quer fazer guerra. Não quer desencadear nenhum estado de violência que implicasse qualquer militarização da sociedade. Por essa razão, ele educou a família dele de uma maneira muito original. O avô do Hélio, que se chamava Hélio Oiticica, estudou Direito e abandonou no último ano, porque chegou à conclusão de que era uma instituição que, na verdade, fora criada para tolher o direito das pessoas e não para garantir. Ele fez medicina e abandonou no último ano porque compreendeu que a medicina, ao contrário do que se imagina, é um atentado contra a saúde coletiva, em vez de ser um sistema de garantir a preservação da saúde coletiva. E depois disso, nessa crítica ao Direito, nessa crítica à medicina, ele fez engenharia e abandonou, porque percebeu que a engenharia, em vez de planejar a vida coletiva para o bem-estar, planejava para o benefício de uma minoria privilegiada. Abandonou engenharia também. No final das contas, ele tem uma visão completa de todas as áreas decisivas desse mundo moderno, organizado tecnocraticamente e de como a tecnocracia funciona na verdade como um mecanismo, de sufoco, de opressão,em vez de uma forma de promover uma sociedade igualitária. E por isso é que ele se torna anarquista. Por uma confissão pessoal ele diz que veio a conhecer o método, o sistema anarquista e os autores anarquistas depois de já ter uma convicção de base que levava nessa direção, e ele educa os filhos dele dessa maneira. A ter uma vida saudável, vegetariana, que dispensasse qualquer contato com a medicina oficial, a ter um contato íntimo com a natureza desde a mais remota infância e ter um contato direto com comunidades, particularmente, comunidades de trabalhadores e, sobretudo, jamais à escola (risos de todos). Se quer adquirir a educação, nunca vá à escola! Porque na escola você perde a oportunidade de ter uma educação pra vida, você vai ter uma educação dirigida para aqueles que não são ligados ao seu destino, ao seu próprio pensar ou ao bem-estar das outras pessoas. E nesse sentido, o Hélio foi educado dessa maneira, nunca foi à escola e, no entanto, todas as tias dele, as irmãs do pai dele, eram artistas. A mãe dele foi uma grande música, pianista, uma grande intérprete. Outras irmãs eram

artistas de teatro, músicas, bailarinas, poetisas. O avô dele era um grande poeta, um grande músico. O pai dele se tornou um naturalista, especializado em borboletas. Uma coisa impressionante: especializado na sensualidade das borboletas, na fauna tropical brasileira. E por conta disso ele levava as crianças, os três filhos, o Hélio e os dois irmãos, pra fazer excursões no morro da Tijuca e desde pequeno o Hélio se acostumou a se perder no meio da floresta, a andar descalço... enfim, esse contato profundo e íntimo com a natureza. Quer dizer, quando a gente tenta entender o Hélio, tem que entender esse pano de fundo. Quer dizer, não é uma pessoa normal que veio de uma situação normal. É uma parte da história do Brasil, que nunca fez parte da história oficial do Brasil. É essa parte de uma comunidade, uma cultura anarquista que a gente mal sabe ou desconfia que jamais existiu porque não está nos livros de História, a gente tem rara ou escassa informação, e é uma gente que pra ter esse estilo de vida sofreu terrivelmente, como esse homem que passou a maior parte da vida em calabouço. E aí, é claro, eu tive que entender essa fonte anarquista, de onde ela vinha e que espécie de rumo ela tomou ao longo do século XX, que fonte era essa em que o Hélio estava bebendo. O que me levou a tentar entender, sobretudo, o impacto que o anarquismo teve no contexto da cultura modernista e, como a gente viu no curso, quem estava no curso, na verdade o anarquismo está na base de todos os momentos decisivos da arte moderna. O núcleo dos anarquistas ao redor do Picasso é que criou a revolução da arte cubista, da poesia cubista, do teatro moderno do Alfred Jarry, da música do Erik Satie. E desse gesto cubista houve um desdobramento ainda mais radical nos procedimentos da colagem, quer dizer o grupo, todos eles anarquistas, tem paralelo no mesmo período antes da Primeira Guerra Mundial, a erupção da arte suprematista na Rússia pré-revolucionária, por grupos anarquistas ligados à agitação revolucionária em estreita comunhão com a arte cubista de Paris. E eu não tive a oportunidade de falar desse momento da Viena Vermelha, que se encaixa de uma maneira muito surpreendente porque, pra dar um breve histórico, quando, com o fim da Primeira Guerra Mundial, os alemães e os austríacos se rendem incondicionalmente aos Aliados, eles impuseram medidas muito pesadas de indenização pros dois lados e, em particular, uma das iniciativas que o Aliados tiveram foi de fragmentar completamente o Império Austro-Húngaro, promovendo a emancipação das várias nacionalidades que o compunham. De modo que, o Império Austro-Húngaro, depois da primeira guerra, se transforma em uma dúzia de nações diferentes, sendo que uma única pequena parte de língua germânica fica como Áustria, exatamente o mesmo território que hoje se chama Áustria. E era uma pequena área que não tinha recursos naturais, não tinha petróleo, não tinha minas de ferro, de carvão... não tinha como sobreviver. E foi deixada à própria sorte, numa situação muitíssimo difícil porque depois da guerra, por conta das dificuldades da guerra e do bombardeio

dos Aliados, grande parte dos refugiados de guerra do Império Austro Húngaro foi se abrigar na capital do Império Austro-Húngaro, em Viena, de tal maneira que Viena sai da guerra num tal estado de um imenso inchaço social, de uma população deficiente, de feridos de guerra, traumatizados de guerra, prisioneiros de guerra e desempregados de todos os tipos. Numa cidade que tinha escassa estrutura econômica e estrutura urbana para abrigar e garantir a sobrevivência de toda essa gente. Por conta dessa extrema instabilidade social, os comunistas vão tentar dar um golpe na Áustria, como tentaram na Alemanha, sobretudo na Baviera, em Berlim e Hamburgo, ou como tentavam, com algum sucesso também, na Hungria. O que levou o Partido Social Democrata da Áustria, praticamente centrado na cidade de Viena, antiga capital, para atuar como o principal agente de defesa da República da Áustria contra o golpe comunista. Quem garantiu a defesa da Áustria foram os Sociais-Democratas. Diferentemente do que ocorreu na Alemanha, onde os Sociais-Democratas se aliaram com as forças conservadoras filofascistas e com o exército para reprimir os comunistas e a repressão foi brutal e a República de Weimar nasce maculada por essa brutalidade repressiva encabeçada pela Social Democracia. No caso da Áustria, particularmente no da capital, Viena, os Social Democratas impediram o golpe, como era previsto, e impediram a guerra civil, e se tornaram os principais caudatários da estabilidade política da Áustria no pós-guerra. O que criou uma situação desequilibrada, porque o conjunto da Áustria, do país que ficou sendo chamado Áustria, é uma sociedade rural muito conservadora centrada na instituição da Igreja Católica. Viena apenas era o centro da atuação do Partido Social Democrata. Em compensação, praticamente Viena inteira era Social Democrata. E aí, na tentativa de estabilizar o país, fez-se um acordo entre as duas partes, Viena e os conservadores, para que os conservadores governassem a área rural e periférica da Áustria, enquanto a capital Viena era entregue ao governo Social Democrata e o governo Social Democrata se definia como radicalmente anticomunista e radicalmente anticapitalista e vai fazer uma profunda reforma social centrada na ideia da reforma urbana, e isso é particularmente relevante, porque ele vai inverter o sentido da reforma urbana herdada de Paris, da reforma de Paris em meados do século XIX, a reforma do Barão de Haussmann que é a mesma que vai ser difundida por todo o mundo e que vai marcar o modo como foi conduzida a reforma urbana no Brasil, atualmente Rio de Janeiro e São Paulo. Qual era o projeto dos Sociais Democratas? Era tentar criar um sistema de habitação de alta qualidade para as populações operárias na cidade de Viena, que garantisse a elas todos os serviços básicos, toda a infraestrutura necessária, para sobreviver naquele momento de crise e poder consolidar uma sociedade saudável, capaz de se reerguer, superando a crise do pós-guerra. Então, é fantástico porque eles começaram a aproveitar as áreas dos antigos castelos e das reservas florestais da aristocracia austríaca para

criar grandes conjuntos de habitação operária, que foram desenhados por alguns dos arquitetos mais brilhantes da escola austríaca; e que se tornaram, na linguagem do período, como eram chamados pelos próprios trabalhadores, 'palácios do operariado'; e que não apenas comportavam os apartamentos com todos os recursos que as famílias precisavam para viver dignamente, mas tinham no centro de si todas as facilidades de médicos, dentistas, escolas, serviço social, enfermagem, atendimento às crianças, serviço de creche, serviço de treinamento profissional, alocação de empregos, serviço de qualificação educacional e profissional. Enfim, cada unidade daquela era uma megacomunidade criada no sentido de fortalecer as pessoas que ali viviam e dar a elas uma autoestima que lhes fizesse crer que elas não são o último bastião da sociedade, que elas são o próprio corpo da sociedade; e que a sociedade – para ser compreendida como uma sociedade humana – tinha que ser compreendida de baixo para cima, e não de cima para baixo. E todas aquelas pessoas teriam coparticipação na gestão desses recursos e coparticipação nas decisões sobre a distribuição dos orçamentos de Viena, no sentido de criar uma sociedade o mais igualitária possível para homens e mulheres com a preocupação, sobretudo, de cuidar das pessoas mais vulneráveis: as crianças que, àquela altura, morriam em quantidade por conta das doenças do pós-guerra – lembrem-se da gripe espanhola: a mortalidade foi brutal em Viena, onde as condições sanitárias eram hiperprecárias, com aquela multidão de gente que estava acumulada sem condições sanitárias e habitacionais adequadas –; proteção e alocação dos desempregados. Em particular, é fundamental no caso de Viena entender que com essa experiência social é que se consolidou o que se tornariam as escolas de psicologia dominantes no século XX: a psicologia sendo compreendida como uma ciência do bem-estar humano, uma ciência da autovalorização pessoal, uma ciência de reforço da subjetividade. O principal psicólogo, com todo respeito ao Freud, o pai criador da psicanálise - que embora fosse simpatizante do governo social-democrata de Viena, ele não tinha envolvimento direto – era um dos discípulos dele, o Alfred Adler – que depois migrou para os Estados Unidos para fugir dos fascistas e teve toda uma carreira nos Estados Unidos, mas é, infelizmente, pouco conhecido no Brasil – era o principal psicólogo envolvido no processo de criar uma ciência voltada justamente para erguer e consolidar essa autoestima das pessoas que àquela altura se achavam o último escalão da sociedade, pessoas que se consideravam socialmente degradadas e que tinham vergonha por não terem a cultura adequada, a educação adequada; e para dar a toda pessoa um atendimento que lhe permitisse reverter completamente essa percepção de si mesma e de entender o papel decisivo como elemento de uma comunidade viva, orgânica, em que todo mundo é absolutamente igual e absolutamente importante na mesma medida. E o impacto dessa forma de educação, sobretudo, nas escolas para as crianças: educar a criança desde pequena para conhecer o seu valor e exigir o

respeito à sua dignidade pessoal e às suas aspirações pessoais. Então, é uma revolução cultural que veio de baixo para cima. Uma das dimensões era essa da autoestima e a outra dimensão obviamente era a do prazer, a da ideia de que o ser humano vive não para trabalhar, mas para viver e gozar a vida com seus iguais. Então, toda uma série de normas dos sociais-democratas convergiu no sentido de restringir ao máximo o tempo de trabalho e ampliar ao máximo o tempo de lazer; na verdade, criar uma cultura do lazer, em que ficava evidente que, para o social-democrata, o que era decisivo na sociedade não era o trabalho, o que era decisivo era o bem-estar, o lazer e o prazer, e só nesse momento é que a pessoa podia estar no máximo da sua subjetividade, no máximo da sua dignidade como ser humano. Isso foi completamente revolucionário. E o que me chocou – porque foi estudando as circunstâncias da família do Hélio que eu cheguei a essa pesquisa sobre Viena Vermelha – foi que os próprios analistas de Viena Vermelha começam sempre os seus trabalhos dizendo "é um escândalo gritante que se saiba tão pouco sobre a experiência de Viena Vermelha, mas é compreensível, porque no contexto dos anos 30 e 40 o mundo se dividiu em duas alas, comunistas e anticomunistas, e ambos eram odiados pelos líderes de Viena Vermelha e odiavam Viena Vermelha, então praticamente nenhum deles menciona Viena Vermelha e não deixa os órgãos de mídia comentar a experiência". Então, o que se sabe é muito pouco, a documentação é muito pouca, e praticamente não está em nenhum livro de história; nem na própria Áustria, porque, evidentemente, depois que os fascistas destruíram Viena Vermelha, a educação voltou a ser o que era. A Áustria foi tomada pelos nazistas, foi nazificada, e criou-se uma espécie de bloqueio também para a compreensão e a valorização do que foi a experiência de Viena Vermelha. Portanto, mesmo nos países de língua alemã, é um assunto ainda meio tabu falar desse período e dessa experiência na Áustria. Só para dar o epílogo: evidentemente, a parte triste da história é que essa experiência foi tão radical e causou tanto desconforto diante dos conservadores da Áustria, sobretudo depois que a Alemanha foi tomada pelos nazistas a partir de 1932, que houve uma pressão geral para suprimir Viena Vermelha; e, graças ao apoio do partido nazista – que mandou armas e reforçou os conservadores a fazerem suas próprias milícias – as milícias fascistas da Áustria tomaram Viena Vermelha de assalto, bombardearam os condomínios operários, destruíram parte da arquitetura monumental, que simbolizava essa sociedade concebida de baixo para cima pelos sociais-democratas austríacos, e praticamente suprimiram Viena Vermelha da História, da mesma maneira como os comunistas vão suprimir os suprematistas da história da Revolução Russa. A Revolução Russa vai ser apresentada como uma revolução comunista, quando, na verdade, foi uma revolução de um amplo espectro de grupos políticos, com uma participação decisiva, fundamental, dos anarquistas; mas essa história foi reescrita depois que os bolcheviques suprimiram todos os

demais grupos políticos e criaram uma construção monolítica, com o predomínio absoluto do partido comunista da União Soviética. Nesse sentido, o destino da Áustria Vermelha é muito semelhante ao que aconteceu no contexto da União Soviética, só que do ponto de vista do domínio nazifascista. Um último detalhe interessante é – e agora eu estou dando a aula que eu não dei – como havia essa população gigantesca acumulada na Áustria – um crescimento demográfico por conta desses refugiados da guerra, desses soldados desmobilizados, e porque havia uma grande presença de prisioneiros de guerra, sobretudo russos, pois grande parte deles não voltou para a Rússia depois da guerra, mas ficou na Áustria, então a população era enorme – por mais que o partido social-democrata fizesse esses projetos de grandes comunidades de habitação operária, eram insuficientes diante da demanda para atender a todos, o que levou um enorme contingente, sobretudo de pessoas desempregadas, subempregadas, vítimas da guerra, aleijados de guerra, traumatizados de guerra, gente que não conseguia entrar no mercado de emprego, a criar todo um sistema de habitações espontâneas que se multiplicaram ao redor das fímbrias da cidade de Viena. Casas pequenas, que eram construídas com restos das ruínas da guerra, material que era acolhido das áreas vitimadas por bombardeios; construções precárias, mais ou menos agregadas em caixas, em conjuntos acumulados, dentro de um padrão de construção precária, improvisada, que a gente tende a chamar de 'shanty town', em inglês, ou 'favela', em português; de forma que essas casas, essas construções precárias, esses barracos proliferaram ao redor da cidade e, como essa população não estava na área de atuação de atendimento, de provisão do partido social-democrata, eles ficaram fora do partido e da vida partidária e criaram núcleos políticos próprios, espontâneos, que obviamente tinham uma permanente tensão com o partido social-democrata, porque eles estavam constantemente demandando atenções, serviços e oportunidades que o partido não tinha materialmente como lhes oferecer àquela altura. Essa gente, então, foi se radicalizando e assumindo um estilo de prática política extrapartidária de orientação anarquista ou anarquizante. E é nessas áreas que as experiências vão chegar ao seu clímax mais radical, porque na área em que prevalecia o partido social-democrata, havia certo limite para a ideia da autonomia do indivíduo: era a ideia de que o indivíduo tinha que colaborar com um projeto social-democrata da sociedade. O projeto era muito democrático, aberto, transparente, participativo – nesse sentido, era politicamente muito motivador – mas não há dúvida de que havia uma linha orientadora que era dada pelo partido social-democrata. Essa gente que ficou fora da cidade foi uma gente que não aceitava nenhuma política dominante, nenhuma linha como sendo uma fonte de inspiração coletiva: exigia estar numa posição em que pudesse pensar pela diversidade, em que pudesse pensar alternativamente as propostas do projeto do próprio partido social-democrata. E é nessas áreas que as experiências com

psicologia mais radicais e as experiências comportamentais, existenciais, sobretudo da juventude, vão levar para o lado mais radical. Enquanto o partido social-democrata queria controlar festas, consumo de bebidas alcoólicas, danças – e achava que danças sensuais eram um mau exemplo americano – era exatamente esse estilo de vida que as pessoas vão ter nas periferias da cidade de Viena. E a experimentação sexual se torna obviamente descontrolada: enquanto o partido social-democrata concebia a sociedade como organizada em função da família nuclear e do controle dos adultos sobre os jovens, nessas áreas a liberdade era total em todos os níveis, de tal maneira que não havia qualquer entidade controladora ou qualquer espécie de ideia de tutela. Enfim, dessas experiências, se o Adler foi o psicólogo mais identificado com a área central de atuação do partido social-democrata, o Wilhelm Reich, o mais radical dos discípulos do Freud, é que era o psicólogo inspirador do grupo das comunidades externas, que eram chamadas, em alemão, 'comunidades selvagens'. Então, o Reich, o discípulo do Freud que propunha a total liberdade sexual e uma sociedade organizada pelo dispêndio da libido, tornou-se o inspirador dessas comunidades. Aí é interessante, porque o Adler e o Reich vão para os Estados Unidos depois, quando os fascistas invadem, e os dois vão ter uma vida muito trágica e vão ser obviamente massacrados pela sociedade norte-americana – o Adler, por ter essa orientação socializante, e o Reich, por ter essa orientação anarquizante – o que demonstra a inviabilidade do projeto de Viena Vermelha fora do contexto em que ele se deu historicamente. Por outro lado, todo o debate da psicologia e da ideia de liberdade individual que começa a vicejar, sobretudo nos anos 60, traz na raiz essa inspiração, tanto da psicologia adleriana quanto da reichiana, ou seja, da esquerda freudiana, e são elas que vão estar na raiz do projeto e da prática da libertação sexual que ocorreu de maneira esfuziante nos anos 60, até o revés do advento da AIDS e da sexualidade repressiva que a AIDS impôs revertendo-a. E coincide muito, porque a política radical dos anos 60 e meados dos anos 70 vai também atingir seu clímax em meados dos anos 70 e vai ser bloqueada a partir de 75, sobretudo com a crise do petróleo e a ascensão do pensamento neoconservador, representado por Ronald Reagan e Margareth Thatcher. Enfim, todas as experiências políticas, de comportamento e de situações sociais e comunitárias autônomas vão ser praticamente bloqueadas de meados dos anos 70 em diante até os dias de hoje: um grande revés histórico. Mas esse momento do imediato pós-guerra é absolutamente fantástico, sobretudo, graças à maneira como a experiência de Viena Vermelha, que foi reprimida pelos nazifascistas, acabou ressurgindo no pós-guerra e em diante, como o Marcuse e o Fromm – ele é próximo aos frankfurtianos, mas não é membro direto da Escola de Frankfurt; a arte da liberdade, a arte de amar; o nome começa com F... Bom, é esse clima que o Hélio vivia no contexto da família dele: ele nunca teve desde pequeno qualquer

sentido de autorrepressão ou de subordinação social; ele e os irmãos nunca foram para a escola e, portanto, não foram criados sob o sistema repressivo escolar, que impõe a cada aluno que se reduza à sua pequenez de 'mais um tijolo da parede', 'another brick in the wall'. Foram criados como gente em plena dignidade e na totalidade de seus potenciais desde pequenos; criados nesse contato íntimo com a natureza e numa vida cuja ideia é a de que você terá os seus melhores momentos no seu lazer, na sua interação emotiva e afetiva com as outras pessoas e no convívio direto com a natureza. Quando a gente pensa na obra dele, de onde saiu aquela coisa, aí você entende melhor: não é algo que surgiu com o clima dos anos 60, é alguma coisa que veio do debate político, particularmente da parte do debate político que não é visível, da parte do debate político que foi abafada, suprimida, pela maneira como a Guerra Fria – o confronto, aliás, desde os anos 20, entre comunistas e anticomunistas – acabou impondo uma lógica dualista na qual não cabia alternativa. E o que essa gente representava, o que o Hélio representava, era exatamente um mundo pensado 100% fora desses dois trilhos, o do comunismo e o do anticomunismo, e numa ideia em que o ser humano é o centro. Não partidos, não sistemas, não burocracias, mas seres humanos: a felicidade do ser humano, o convívio do ser humano e o prazer que o ser humano pode ter, especialmente na troca com os outros.

Ricardo: É por isso que eu entendi o que os Parangolés significavam. Quando na mostra que teve em São Paulo[2] eu fui vê-los pendurados, pensei: "Eu sempre ouvi falar disso, nunca entendi e continuo não entendendo". Dali a pouco, entra uma turma de crianças de uma excursão de escola e as monitoras tiram os Parangolés e os põem nas crianças. E as crianças saem mexendo com aquilo e se pegando uma com a outra e virando para lá e para cá e dali a pouco... três crianças com Parangolés e começam a se mexer juntas... Aí você vê aquilo se transformando e você fala "Essa é a arte plástica da vida". Não tem limite.

Nicolau: Claro. E a criança, como não tem nada ainda controlando a cabeça dela, ela pira com aquilo. É a mesma coisa: quando ele fez as exposições dele no Rio ou em Londres ou em Nova York, quem detonava, quem entendia a proposta às últimas consequências eram sempre as crianças ou os muito jovens. Porque eles não têm nada ainda que diga a eles "tem que vir para cá, tem que ir para lá". Eles vão para todo lado. E aquilo lá é uma máquina de 'mandar para todo lado'. Você roda como um peão no meio daquilo.

---

2 Exposição *Hélio Oiticica – O museu é o mundo* que esteve em cartaz no Itaú Cultural de São Paulo entre 20 de março e 23 de maio de 2010.

RICARDO: Quando você entra na tal *Tropicália*, no barraquinho da televisão, tem uma experiência sensorial incrível, porque você vê as cortininhas, vai entrando e de repente pensa "meu Deus, eu vou bater a cabeça". Aí você vai com a mão e sempre tem uma coisa em frente para você tocar, ou seja, é tudo muito calculado sensorialmente. Aí, de repente, você vê uma luz e você fala "bom, eu não vou bater a cabeça". Você segue a luz e dá num pequeno cômodo e constata que a luz é de uma televisão fora do ar. Você para, reflete, reflete, reflete, e aí você fala "agora eu vou voltar". Mas quando você vira para voltar, é outro caminho, porque as experiências sensoriais da volta são diferentes das da ida. É muito absurdo, é muito louco! E aí você fala "a vida é muito mais sensorial do que nos ensinam"...

NICOLAU: E no projeto original do Hélio, ela é ainda mais radical. Não o deixaram fazer como ele queria, mas ele queria que, daquelas três barraquinhas, uma tivesse vaporizador de lança-perfume, outra tivesse vaporizador de maconha e a outra tivesse vaporizador de vinho. Então, o cara era completamente louco. E aconteceu isso: quando abriu a exposição – aqui no Rio não sei tanto, mas a de Londres foi superacompanhada pela imprensa – aquilo virou uma coqueluche da molecada. Acabava a escola, aquilo enchia para todo lado, e as crianças detonavam, rolavam na areia, faziam guerra de palha, rodavam com aqueles *Parangolés*, era uma loucura. O pessoal dos colégios de arte praticamente passou a morar dentro das instalações do Hélio. Então, quem fez a revolução lá foi essa juventude, esse pessoal que não tinha ainda nem 18 anos e que entendeu totalmente a proposta, lá do lado do Polo Norte, quase no círculo polar ártico. Não precisa ser tropical para entender: tem a ver com o ser humano, não tem a ver com brasileiro.

NICOLE: É dessa capacidade lúdica das crianças, desse mundo sem regras o seu fascínio pela *Alice*? É o mundo da Alice, não? A tradução[3], imagino, demandou bastante tempo. O que você tinha em mente ao inserir alterações na sua versão?

NICOLAU: Imenso tempo. O meu esforço nas traduções que eu fiz foi progressivamente tentar chegar mais e mais ao espírito do livro. E chegar ao espírito do livro não significa traduzir cada palavra exatamente como uma correspondência com o que está no original. Eventualmente, o que está no original não soa na língua portuguesa com o mesmo espírito: a língua inglesa tem

---

3 O prof. Sevcenko lançou pela editora Cosac&Naify em 2009 uma tradução de *Alice no País das Maravilhas*, de Lewis Carroll.

outra lógica, outra vibração, outra estrutura semântica, e as palavras têm pesos diferentes. Em particular, o Lewis Carroll escreveu não sobre qualquer criança, mas sobre crianças de uma elite, não tanto uma elite econômico-financeira, mas uma elite cultural, que é o meio social onde ele vivia, onde a família Liddell da Alice vivia: gente da comunidade acadêmica que, portanto, educava seus filhos de uma maneira muito elaborada, muito sofisticada. Então, Alice, por incrível que pareça, sendo tão criança, ela tem uma massa de informação que as crianças hoje em dia não têm da mesma forma. Então, o Lewis Carroll pode falar de grifos e Alice tem conhecimento perfeito do que é um grifo; mas para o Brasil é difícil imaginar uma criança que tenha compreensão do que é um grifo. E, no caso da Alice, também o livro retrata muito diretamente as experiências na própria cidade de Oxford, porque ele vivia ali, a família da Alice vivia ali, as crianças viviam e estudavam ali. Então, ele faz passeios e percursos com as crianças pela cidade, pelos jardins, pelos arredores, pelos rios, e ele vai fazendo referência ao que eles encontram naquelas áreas: animais que eles encontram ali – que, portanto, não têm a ver com a fauna brasileira – estátuas, ícones da arquitetura e dos monumentos urbanos da cidade – que são referências históricas da cultura renascentista ou da cultura vitoriana do século XIX. E tudo isso é muito familiar para ele – o livro reflete isso de uma maneira muito transparente – mas é algo que para nós não tem a mesma ressonância. Então, você tem que ficar meio que compondo. E ele faz diferentes registros de falas. Na Inglaterra, é muito evidente: as pessoas se distinguem muito pouco na aparência. É uma sociedade puritana, então todo mundo se veste com muita sobriedade. Não discrepa muito a maneira como uma pessoa muito rica se veste com relação à maneira como uma pessoa mais pobre se veste. Então, pela aparência você não distingue muito a classe social de uma pessoa. Gente muito rica, ao contrário, tende a ser extremamente sóbria para não ostentar. Do ponto de vista puritano, é um crime moral você ser ostensivo. Então, as pessoas se vestem deliberadamente com extrema simplicidade. E aí fica muito difícil você criar um registro social meramente pela avaliação externa da maneira como as pessoas se vestem, ou da postura, ou da fisionomia, ou da textura da pele das pessoas, porque ela é muito homogênea para todas as classes sociais. Você só conhece uma pessoa da Inglaterra quando ela abre a boca. Aí você sabe o sotaque, de que região a pessoa veio, que nível de escolaridade a pessoa tem, que classe social a pessoa tem, se ela é operária, se ela é camponesa, se ela mora no arredor da cidade. Enfim, você sabe absolutamente tudo pelas três primeiras palavras que a pessoa pronuncia. Então, a coisa da fala é muito forte. E você vai vendo a distinção dos diferentes personagens de Alice pela maneira como ele articula o vocabulário e pelas expressões vernaculares que as personagens usam. Aí para fazer uma adaptação disso para o português é uma luta férrea. Você vê personagens com as quais ele tem mais simpatia, outras com as quais ele tem menos simpatia. E também é

muito difícil, porque ele cria essa simpatia ou essa antipatia pelo repertório linguístico que ele escolhe para se referir às personagens ou pelas palavras que ele põe na boca das personagens. E nem sempre é fácil. Por exemplo, fica evidente que a rainha é hostil, hipócrita e arrogante, mas em outras personagens isso tudo fica muito mais sutil, e você luta desesperadamente para tentar chegar ao espírito e achar as palavras em português que possam de alguma maneira trazer esse eco e a percepção para o leitor desse universo moral que o Lewis Carroll está compondo. Então, é um desafio permanente, mas é um jogo muito bonito, muito agradável de fazer, muito emocionante. Eu trabalhei demais nessa tradução, mas cada segundo desse trabalho, para mim, foi um ganho na minha vida, foi uma aventura empolgante. E, se ainda tiver oportunidade, faço outra versão.

Nicole: Sobre esse papel do Lewis Carroll como incitador, o que queríamos saber é se o intelectual hoje ainda pode ter esse papel, já que assistimos cada vez mais à sua desvalorização.

Nicolau: Então, de fato, o caso do Lewis Carroll é exemplar. Porque se você avaliar a pessoa do Lewis Carroll, para qualquer um de nós aqui no nosso momento atual, ele seria o protótipo daquilo que a gente define por 'careta'. Ele vivia num meio muito conservador, ele era membro do clero anglicano, foi ordenado no clero anglicano, e era membro da cúria da Universidade de Oxford. Nesse sentido, ele tinha todos os sinais exteriores de um homem muito conservador, pela maneira como ele se vestia, pelo repertório linguístico dele, pelos modos, pela educação, pelo comportamento; em todos os sentidos, ele é o padrão mais conservador da sociedade inglesa. Esse é o homem. Aí você vai ver o intelectual. No contexto da universidade, as pessoas o conhecem por essa exterioridade. Agora, quando ele atuava intelectualmente é que estava a grande diferença. Na verdade, como membro do corpo docente de Oxford, ainda havia uma particularidade interessante: ele era o responsável por cuidar da adega dessa Universidade. As universidades inglesas, como toda universidade europeia, tinham um desdobramento da Igreja, de uma instituição monacal; e toda instituição monacal, como era tradicional, sempre tinha uma adega, muito bem cuidada, com vinhos de alta qualidade. As universidades de Oxford e Cambridge até hoje mantêm adegas com excelente produção de vinho, com excelentes licores. Ele tinha essa responsabilidade enorme de zelar por aquele acervo, e era ele quem municiava as festas, os encontros. Então, quando ia ter algum evento, as pessoas iam "por favor, queríamos que houvesse algum vinho, algum licor ou algum uísque" e ele era que decidia o que seria servido, quanto seria servido. E, evidentemente, alguém às vezes fazia um ataque inesperado à adega dele, e ele lutava bravamente para defender (risos). E, é claro, também

havia as conversas de que ele era o maior consumidor da própria adega. Enfim, esse é um dos lados peculiares da vida do Lewis Carroll. Mas, o mais notável, obviamente, é como intelectual. A gente só o conhece como autor da *Alice*, mas como matemático ele utilizou o extraordinário e sofisticado conhecimento matemático que ele tinha para uma aplicação até hoje mal compreendida, mal conhecida. Ele criou equações para definir em grupos colegiados que tomam decisões – grupos legislativos ou grupos executivos – como criar situações para que haja a maior equidade possível entre os membros constitutivos do corpo colegiado e entre os diferentes grupos sociais no conjunto da sociedade inglesa, de tal maneira que os grupos pudessem ser o mais representativo possível em relação à sociedade e o mais representativo possível em torno da equiparidade dos membros sem que algum possa prevalecer em relação aos demais. Então, ele fez uma representação matemática complexíssima de como quantificar e como organizar numericamente a participação colegiada em processos decisórios, o que é um esforço para promover uma democratização por uma consciência tecnocientífica, posta a serviço de uma sociedade mais igualitária, mais fraternal. Esses projetos do Lewis Carroll só foram mais bem compreendidos no começo do século XX e foram aplicados, sobretudo, depois da guerra – quando se criou a Liga das Nações, depois da Primeira Guerra Mundial, e depois a ONU, na Segunda Guerra Mundial – e são até hoje base do modo como se operam os procedimentos de decisão em corpos colegiados, em especial com muitos membros participantes. Esse é um lado de como ele usou a competência tecnocientífica dele para promover a democracia. Outro lado mal conhecido do Lewis Carroll é que ele foi um profundo defensor dos direitos dos animais. Ele escreveu vários libelos vociferando contra a prática da vivissecção nas universidades britânicas e denunciando como desumanidade gratuita a difusão dessa prática pelo sistema de ensino; enfim, no limite, denunciando toda e qualquer forma de exploração e abuso dos animais, como semelhante a toda forma de exploração e abuso de seres humanos, por exemplo, as populações coloniais submetidas ao império britânico. Nesse sentido, é um intelectual militante, extremamente ativo, e com ideias que a gente definiria hoje como ideias de esquerda – muito mais do que apenas liberais, eu diria até libertárias. Aí, quando você vê a Alice à luz dessa militância intelectual dele, você vê que a Alice traz esse conteúdo todo, porque é uma história centrada numa criança que não reconhece nenhum tipo de autoridade, nenhum tipo de poder acima do que é a sua própria dimensão de dignidade e de autoestima. Ninguém pode se sobrepor a ela por um título, ou por uma posição, ou por ser maior do que ela, ou por estar em maior número. Ela sempre faz que o diálogo convirja para uma situação em que as personagens se contraponham de igual para igual, indiferente ao fato de que ela é uma criança ainda em idade pré-escolar. Nesse sentido, ela nivela o universo inteiro por essa espécie de padrão de uma mentalidade

completamente livre que ainda não incorporou as hierarquias, os preconceitos, as precedências e as múltiplas regras que impõem situações de desigualdade. Portanto, um modo de ver a sociedade de baixo para cima, de forte inspiração anarquizante. Eu acho que em toda a carreira intelectual do Lewis Carroll nada é mais radical do que *Alice no País das Maravilhas*, nesse sentido.

Anna: Sobre a leitura que fizemos do *Orfeu Extático na Metrópole*, surgiu uma questão: Como é possível conciliar os movimentos coletivos na cidade com a busca onírica do indivíduo? Em que medida a coletividade pode emancipar ou anular o indivíduo?

Nicolau: É uma leitura muito perceptiva, é exatamente essa a minha intenção no livro. Os anos 20 são o momento em que se articulam os chamados 'partidos de massa'. A gente sai de um modelo de prática política centrada no domínio das elites organizadas – o período que a gente chama de Primeira República, em que os partidos republicanos representavam basicamente os grupos lutocráticos dos diferentes Estados e regiões do Brasil – para uma situação em que começam a surgir os primeiros partidos que tentam articular dimensões corporativas, que englobam grupos sociais mais amplos – classes médias, operariado, e assim por diante. A impressão que esse tipo de articulação daria é que se caminha no sentido de uma democratização cada vez maior, já que você está saindo de uma política de vocação elitista para uma política de vocação mais ampla e difusa. Mas isso pode ser um ledo engano, porque uma das formas de organizar política de massa é o fascismo, outra forma de organizar política de massa é o comunismo. Então, é exatamente esse o quadro que você vai ter a partir do final da Primeira Guerra Mundial, e em especial com a Revolução Russa. O modelo do partido bolchevista, que domina o processo revolucionário e se impõe como autoridade absoluta na União Soviética, é que vai servir de inspiração para a organização dos partidos fascistas. Por incrível que pareça, a grande fonte de inspiração política do Hitler era o partido bolchevista russo. Então, simultaneamente você vê essas duas formas de política autoritária, brutal, repressiva, violenta, compondo-se sob o nome de mais democráticas do que a política anterior – democráticas, no sentido de que demograficamente elas têm uma expressão maior, mas elas são infinitamente mais brutais, no sentido da sua verticalidade, da sua militarização, do que a política liberal do período anterior. Uma das reações contra isso é justamente a dos grupos anarquistas, que tanto denunciavam a política elitista anterior quanto o autoritarismo comunista quanto o autoritarismo nazifascista. Mas, como nós sabemos, não se fez uma história do anarquismo. O anarquismo virou um xingamento, uma forma derrogatória de você se referir a adversários políticos que você quer desmoralizar. Não há propriamente uma história do anarquismo como prática política legítima na nossa historiografia, na nossa

história da cultura política do ocidente. Então, esse era o paradoxo. Você está vendo uma sociedade em que a difusão da tecnologia converge no sentido de promover esse sentido de democratização e integração, mas estas pessoas sendo integradas na metrópole urbana são submetidas a essas novas estruturas políticas infinitamente mais repressivas e brutais do que as anteriores e esse era o paradoxo que eu queria estudar no livro. Eu tomava como referência naturalmente a semana de arte moderna de 1922, que é tida como uma revolução estética liberalizante nos códigos culturais no Brasil, e o que eu queria demonstrar é que não, que ela se alinha com esse lado autoritário repressivo e nesse sentido, em vez de liberalizar, ela é muito mais sufocante do que o clima político vivido no período anterior à guerra e anterior à semana de arte moderna, se a gente pensar em gente como Machado de Assis, como Lima Barreto ou como João do Rio, para pegar apenas três exemplos. E os compromissos da semana de arte moderna e da estética do modernismo com o lado mais conversador e retrógrado do partido republicano paulista que eventualmente iria se desdobrar na elite que convergiria para o compromisso com a ditadura varguista. Por isso, eu terminava o livro com o discurso de posse do Getúlio Vargas depois do golpe que foi escrito pelo Cassiano Ricardo, membro do grupo organizador da semana de arte moderna, e, portanto, fazendo a ponte entre a semana de arte moderna, a política conservadora paulista, o Getúlio Vargas e esse clima repressivo, em vez da tradicional concepção liberalizante que a semana de arte moderna criou, muito porque os próprios participantes e herdeiros da semana de arte moderna que fizeram a historiografia deste movimento, e, portanto, deram a ele a imagem positiva que ele tem até hoje, que se reflete nos livros didáticos, na maneira como eu fui educado, por exemplo, e a compreensão da semana que eu tive no meu processo de educação.

Ricardo: Professor, você escreveu *Literatura como Missão* nos anos 80 falando sobre repressão. Tinha também em mente a repressão da ditadura? Além disso, o *Orfeu* não está muito distante deste primeiro nem no tempo cronológico em que foi escrito nem no recorte de tempo histórico. Como você vê hoje o momento em que os dois livros foram escritos?

Nicolau: Quanto ao espírito, você tem toda razão, é o mesmo e, é claro, ambos são dois livros escritos por alguém cuja experiência de formação e amadurecimento cultural e educacional, intelectual se fez sob a ditadura. Sou a legítima criatura da ditadura, do sistema educacional imposto pela ditadura, aquilo que o professor Antônio Cândido definiu como 'a geração sem palavras', porque eu fui criado e educado sob o sistema da censura e do cerceamento do acesso a todo tipo de informação que era controlado pela ditadura, e compreendo a razão do professor Antônio se referir a essa geração como a 'geração sem palavras', porque de fato

éramos gente completamente reprimida, tolhida, travada, impotente diante daquela circunstância obscurantista no momento mais rico da vida de qualquer ser humano que é a sua juventude. É o momento em que você mentalmente, emocionalmente, sensorialmente, explode para a vida, e você não ter espaço para vida, e você não ter espaço para explodir, não ter estopim, combustível para explodir é uma crueldade trágica que as ditaduras fazem, consumindo a juventude e condenando tão precocemente a um estado de marasmo a parte mais criativa e promissora da sociedade. Então, eu vinha sem dúvida com esse peso. Quando eu fiz o trabalho sobre a primeira república, o *Literatura como Missão* – é claro que quando você escreve você não sabe porque está escrevendo, depois que você escreveu e o trabalho começa a ter repercussão e as pessoas começam a lhe dar interpretações que falem sobre o seu trabalho e você se põe na posição de pensar sobre ele a partir de fora, uma espécie de metarreflexão, ai é que você tenta entender o que está por trás, o que é que o motivou para fazer a análise e a argumentação daquela maneira – e me parecia exatamente isso, eu tentava entender um grupo de intelectuais que tinha a visão mais apurada, a visão crítica mais sensível e profunda a respeito da realidade do país, e que, no entanto, não tinha a menor chance de expor publicamente, não tinha a oportunidade de ser considerada como parte da interlocução política dominada por grupos conservadores de tendência autoritária e obscurantista também. Então eu via, no fundo, na primeira República, uma situação muito semelhante àquela que eu vivia sob a ditadura militar e via da perspectiva da tragédia do intelectual que vê o seu potencial renegado, recusado, estigmatizado como uma prática insolente e nefasta, antissocial, negativa, estas eram as palavras que os militares usavam naquele momento em que as universidades estavam sob censura e sob forte vigilância. Então, sem dúvida nenhuma você tem razão na formulação de sua questão, os dois livros têm diretamente a ver com a experiência da minha geração. Mas mais do que falar sobre a ditadura militar, eu queria mencionar como a ditadura militar era incorporada em outras formas mais difusas do convívio social, por exemplo, a maneira como a ditadura impôs um clima de visão do mundo dualista: ou você está contra ou você é amigo da ditadura. Não há alternativa, não há como pensar fora desse registro dualista. É a lógica da guerra fria, aquela lógica que, por exemplo, foi contestada pela Viena Vermelha. Então, não havia como você pensar fora disso, sem, é claro, cair num estigma de desmoralização e é evidente que, enfim, eu me sentia muito sufocado pelos dois lados. Eu não me identificava nem com a ditadura nem com o pensamento da esquerda autoritário, dogmático e intransigente, e eu fiquei naquela posição de quem tem um nexo mais existencial, situacional com a vida, aquele pequeno grupo humano que no período era caracterizado como desmundado, como bicho-grilo, enfim, esse tipo de estereótipo negativo. É evidente que isso teve um estereótipo muito grande nas minhas opções. Foi por isso que eu escolhi fazer uma pesquisa numa

área que não tinha espaço institucional no nosso departamento, que era História da Cultura. E foi basicamente difícil pra mim, porque eu não tinha com quem ter interlocução, e por razões óbvias. O que predominava era a História Econômica no momento em que o grande debate acontecia em volta do modelo econômico do Brasil, modelo econômico, tecnocrático, industrialista da ditadura militar, ou então a questão da História Política, no sentido em que o outro grande debate era como criar um caminho para a superação do impasse ditatorial. Então, História Política e História Econômica eram as duas grandes linhas de debate não só na área de história, mas no conjunto da FFLCH, cultura, enfim, era vista como uma questão desviante, alienante e conformista, e era muito doloroso toda vez eu ser confrontado dessa maneira, a ponto de obviamente a certa altura eu não me expor mais, não discutir mais, não dialogar mais com ninguém. Quando então eu entrei na pós-graduação e apresentei o meu projeto, a reação de alunos e professores foi dizer: 'Não, você está errado, esse tipo de trabalho não dá para fazer no departamento de História, não tem nada a ver com o departamento de História, você tem que fazer isso na Letras porque é um trabalho de literatura'. Não tendo alternativa, eu fui fazer na Letras. Fiz alguns cursos lá, e as pessoas me diziam: 'Não sei o que você está fazendo aqui, porque isso não tem nada a fazer com Letras, isso é sociologia da arte, de literatura, você tem que fazer no departamento de Sociologia'. Então, eu fui para o departamento de Sociologia circular e as pessoas me diziam: 'Me desculpe, isso não tem nada a ver, obviamente não é aqui, você tem que voltar para História'. Eu fiz o círculo completo, então voltei e fiz discretamente. A diferença foi que quando eu fui defender o trabalho, a banca era composta de historiadores em grande parte consagrados, e àquela altura independente dessas pressões corporativas, da polaridade da ditadura ou da guerra fria, e que deram uma receptividade excelente para o trabalho e a partir daí ele ganhou uma repercussão fora da universidade e foi de fora para dentro que eu consegui o respaldo que eu nunca tive lá dentro. Hoje em dia provavelmente a área predominante não só no Departamento de História, mas em qualquer departamento de História do Brasil, é História da Cultura. É paradoxal e, enfim, eu fico feliz que seja assim, mas é bom que se compreenda que nem sempre foi assim, e que já foi muito mais difícil conseguir criar uma atmosfera de tolerância e debate equilibrado.

Úrsula: **Diante do** *Orfeu Extático na Metrópole,* **e diante do diagnóstico esperançoso que o senhor faz no final do** *Corrida para o Século XXI,* **como não se envenenar pela perda da individualidade no movimento de luta social coletiva e conseguir conciliar as duas coisas, o movimento social e a criação individual?**

Nicolau: Ótima questão. E você tem razão, essa questão se coloca na medida em que eu fiz o *loop* na montanha-russa, e cronologicamente então, para colocar

as coisas nos seus lugares, corresponde ao final dos anos noventa. Corresponde ao que estava acontecendo naquele momento, sobretudo em torno da enorme visibilidade e ressonância que estavam tendo os movimentos antiglobalização, as manifestações públicas, grandes manifestações de rua, em Washington, em Seattle, em Vancouver, culminando em Gênova, mas também Praga, Berlim, Londres, enfim, quando alguns desses movimentos apareceram em geral numa posição de confrontação direta contra a Organização Mundial do Comércio (OMC), em particular porque a própria OMC, mais que qualquer outra instituição, cristalizou o significado da globalização como um modo de interação desigual que privilegiava os países altamente industrializados em detrimento dos países subdesenvolvidos, ou em estado de desenvolvimento ou alienados do mercado econômico. Quando cada um desses movimentos se articulava num desses pontos, numa dessas cidades ao redor do mundo, simultaneamente vários movimentos iguais, várias ondas de onda igual, maior ou menor magnitude se desdobravam ao redor do mundo. Nenhum deles aconteceu sem que houvesse uma repercussão em movimentos de rua aqui em São Paulo ou no Rio de Janeiro, por exemplo, para dar apenas esses dois exemplos. Portanto, era um movimento de magnitude mundial, era uma nova maneira de fazer política nos anos noventa e era uma política de rua, de confrontação direta e muito canalizada numa juventude que não tinha compromissos com a linguagem herdade da Guerra Fria e com os partidos herdados da Guerra Fria, era uma política feita no teatro urbano, feita a partir da situação da cidade, do convívio com o ambiente do espaço público, não por acaso nascida de movimentos que pretendiam reconquistar o espaço público que foi paulatinamente sendo ocupada e sufocada por uma urbanização pensada em termos de resolução de vetores de tráfico, de transporte e de comunicação urbana. As cidades foram cada vez mais repensadas em termos de como redistribuir os veículos, e particularmente, veículos particulares, e as praças sendo transformada em estacionamento, as comunidades e os bairros sendo cortados por vias expressas que as pessoas já não conseguem mais atravessar, e quem está de um lado fica de um lado e quem está de outro fica de outro, e a cidade toda sendo cortada e fragmentada e nulificada do ponto de vista da integração social e da vivência cidadã do ponto de vista do espaço público em função dessa versão tecnocrática do urbanismo. Então, não é um movimento que nasceu nos anos noventa, é uma coisa que vem de antes, de uma crítica de um urbanismo antissocial, antidemocrático, desumano e totalmente vinculado a uma visão economicista, produtivista do ser humano, e esse momento que quer negar não apenas o modo como está sendo conduzida a globalização, mas é toda essa concepção tecnocrática e a política de polarização de concorrência entre mundo comunista e mundo capitalista que estava por trás deste desdobramento de lógicas de planejamento alheias ao interesse propriamente humano e social por toda parte do mundo.

Isso ganhou uma enorme força e se tornou o eixo que mobilizava o debate político, e àquela altura praticamente se desestruturou, desmontou a política convencional herdada da guerra fria, as instituições parlamentares formais, colocou em xeque todo esse mundo imensamente conservador e imensamente caduco, centrado numa tecnologia desumanizante, para colocar o ser humano, o lazer, o prazer, o convívio, o cidadão no centro do debate, de onde nunca devia ter saído. E, assim como a política do prazer foi destruída pela AIDS, essa política do espaço público e do espaço urbano foi destruída pelo atentado de 11 de setembro e a política voltou novamente para o eixo conservador em que estava, e todos nós estamos novamente cada vez mais afundados numa espécie de rotina desumanizante, que a essa altura não abre nenhuma perspectiva para humanidade. Essa era a razão para que o livro tivesse um final entusiástico, porque ele foi logo antes da queda das torres. Aí me sugeriram 'reveja o livro para colocar um capítulo final sobre as torres, por que senão... aí você dá... senão...'. Aquele livro só faz sentido sem as torres, aquela esperança que está ali só faz sentido antes das torres.

Anna: Então, pensando nessas questões da metrópole, da cidade, que são muito importantes no seu trabalho, pensando em São Paulo com essas políticas higienistas do tipo Cidade Limpa, lei antifumo, políticas cada vez mais restritivas em institucionalizar os espaços públicos, como você enxerga essa cidade que caminha nessa direção?

Úrsula: E daí a gente queria pensar na metáfora do *Corrida para o Século XXI*, se a gente estava lá no *loop*, considerando isso tudo como São Paulo está sendo hoje e depois das torres gêmeas, qual é a nossa posição na montanha-russa?

Nicolau: Eu acho que o que essa espécie de gestão normativa da cidade que se articula, sobretudo em torno de códigos proibitivos – não pode isso, não pode aquilo, não pode aqui, não pode acolá – tende a uma espécie de infantilização da cidadania, num mau sentido, não no sentido da Alice, mas no sentido de que a criança tem que ser subalterna a uma autoridade adulta, a uma autoridade mais madura. E aí a autoridade institucional seria essa autoridade mais madura e o cidadão é essa criatura infantil que tem que ser conduzida pela mão e tem que ser dito 'isso pode, isso não, larga, nenê, que isso é caca' e assim por diante. Obviamente, é uma forma profundamente antidemocrática e de esvaziamento da substância da cidadania. É claro que a magnitude do crescimento de São Paulo tende a pensar que a alternativa possível é essa cidade submetida a uma gestão centralizadora, centralista, verticalizante e tutelar sobre os cidadão e a vida pública, e eu acho que é o oposto do que deveria ser. Acho que justamente porque é uma cidade tão grande e cada área dela tem características, particularidades,

interesses e necessidades entre outras áreas, a gestão deveria ser altamente descentralizada, altamente delegada para cada comunidade poder ter a gestão de suas próprias necessidades, de seus próprios elementos estruturantes, das suas próprias aspirações, de modo que os recursos do conjunto da cidade pudessem ser alocados em função dessas diferenças, e não de uma política unitária que obviamente não vai ser da mesma maneira a todas as partes. Mas como sempre, há um pequeno núcleo centralizador de privilegiados, por isso eu vejo esse urbanismo pedagógico, normativo, que nome se dê a ele, com enorme desconfiança, com enorme suspeição, e como uma prática desmobilizadora e despolitizadora da cidadania. Você pergunta que altura estaria do *loop*, a minha metáfora do *loop* ela é uma metáfora sobre o efeito que a tecnologia tem na capacidade de reflexão do ser humano. A tecnologia é tão acelerante e tão agenciadora da percepção, da sensibilidade, do comportamento humano, que você tende a se entregar a ela sem refletir, e por isso você adere conformisticamente a ela e deixa-a conduzi-lo para onde ela quiser, como se ela tivesse vida própria. Na verdade, não tem vida própria, ela é o resultado de uma gestão de pequenos núcleos que são os que têm o poder de decisão sobre o processo tecnológico, e se você cede a esse processo, e se você se conforma às suas rotinas está cedendo o seu espaço de autonomia para aquele pequeno círculo decisório. Então, uma vez mais eu acho politicamente supernegativo e desmotivador, e uma contingência que esvazia no sentido mais substantivo da cidadania. A minha ideia do *loop* é justamente que a gente não deve se render à tentação de se largar na montanha russa, que é tão atraente e é tão sedutora, mas ao contrário, tentar ver o mundo com a mão no breque. Tentar entender para onde as coisas vão e quão possível foi para você participar das decisões que estão definindo a sua vida e a vida dos outros. Se a gente não entender claramente o que está posto em jogo e qual é a melhor alternativa, a gente estará sendo arrastado para interesses que não são os nossos e para um destino que beneficia outras pessoas e outras fontes que não as vítimas desse processo tecnologicamente cego.

Fernando: Professor, retornando ao contexto da Primeira República, temos Euclides da Cunha e Lima Barreto realizando *Literatura como Missão*. **E durante a leitura do livro, eu não consegui pensar em outra coisa senão o momento da ditadura e os músicos daquele momento tratando a 'música como missão'. E hoje eu gostaria de perguntar para o senhor se existe ainda algum ramo da cultura no Brasil que esteja desempenhando este papel.**

Nicolau: Excelente a sua leitura, eu nunca tinha percebido dessa maneira, agora vejo que sim, que tem a ver. O que eu pensava de uma resistência pública política centrada nos escritores, no período dos anos 1970 e 1980, era muito mais centrada na comunidade artística dos músicos, dos grupos de teatro, você

tem total razão. Foram eles certamente a minha inspiração no mesmo sentido que o Lima Barreto, o Euclides da Cunha e o Machado de Assis possam ter sido. Aí o outro lado da questão é mais perturbador. Ok, eles não prevaleceram, mas eles estavam lá. Houve pelo menos uma parte da comunidade que se sentiu tocada e profundamente motivada e esclarecida por esses escritores e que certamente procurou fazer uma aposta no mesmo sentido do que eles propunham, embora minoritários e vencidos na história, eu pude falar dessa experiência e falar do grande mérito que tinha como pensamento crítico e humanizante no mundo repressivo e antissocial, e da mesma forma, é claro, na ditadura houve aquele momento glorioso de se articular uma comunidade de resistência de ideias muito claras, muito vivas e muito apaixonantes em torno do espírito de resistir contra a brutalidade, contra o obscurantismo, por meio das ideias, da preservação do princípio da felicidade, do prazer, do experimentalismo da vida cotidiana, dos comportamentos na vida cotidiana. A parte final da sua pergunta, que é extremamente difícil de responder, delicada e desagradável, é 'e hoje, o quadro é o mesmo?'. Eu sinto um nó na garganta para dizer que eu não sinto isso com a mesma forma, nem como foi na primeira República, nem como foi nos anos 1960 a 1980, porque o que prevalece é uma maré de consumismo e de espetáculo que obtém a adesão maciça, você tem pouquíssima resistência a isso, em especial em blocos que não estão mais no âmbito do *mainstream* – como dizer isso em português – da corrente central, em áreas muito mais periféricas, por exemplo, na cultura popular, nos grupos *funk*, nos grupos de *Black music*, nas periferias da cidade, gente vivendo experiências muito mais dramáticas, muito mais trágicas e que, portanto, são possíveis de ver a sociedade com o desinvestimento dessa fantasia manipulatória do espetáculo e do consumo, porque não são parte dele. Mas no conjunto, aquele que aparece refletido na mídia de uma forma geral, aquele que ocupa a percepção e a visibilidade de todos, em todos os cantos e em todas as esferas do cotidiano, o que você vê é uma espécie de conformismo passivo a essa fúria de identificação, de modernidade, com a apropriação, acumulação, privilégios, como que se esse fosse o objetivo da vida e fosse trazer felicidade e bem-estar da sociedade, e outros ideais como da igualdade, da fraternidade e da liberdade que foram o fundamento da criação da sociedade moderna na revolução norte-americana e na revolução francesa hoje soam como piada de mau gosto, o que é profundamente lamentável, aterrorizante.

Fernando: Como é que o senhor enxerga a literatura hoje tendo que competir com outros veículos de cultura e comunicação como o cinema, a TV, a internet?

Nicolau: Uma vez mais eu tenho a sensação é que a literatura não está na situação de competir, ou não está na situação de resistir ou sequer de resistir,

na verdade o que você vê, enfim, no que é que tem mais visibilidade da literatura é uma adesão completa a esse mundo do consumo e do espetáculo. A literatura hoje é definida pela lista dos 'dez mais', então você é grande literato se você está nos 'dez mais', se não você não é parte, você não aparece em lugar nenhum, e aí você pode ser o mais medíocre dos escritores, mas se você está entre os 'dez mais', você vai estar na capa das revistas, vai ter entrevistas nos jornais, vai ter um enorme destaque de televisão, de impressão etc.

Ricardo: Agora entramos no momento sociedade do espetáculo e sociedade dos excluídos. O YouTube é uma nova ferramenta de expressão cultural. O vídeo mais assistido é *Bad Romance*, Lady Gaga, e em seguida vêm as versões mais variadas tomando-o como matriz. Isso nos remeteu à questão da reprodutibilidade da arte levantada por W. Benjamim. Quando assistimos às versões caseiras no YouTube, vídeos que foram feitos sem o dedo da indústria, nos identificamos por vermos como foi feito: sem truques, sem edição, a vida acontecendo ao vivo como se a gente estivesse ali. O YouTube pode ser considerado uma forma de redemocratização da arte?

Nicolau: O YouTube abriu um espaço de espontaneidade e intromissão, invasão, no espaço controlado da mídia por gente que estava fora, por ideias que não circulam e atitudes que não são aceitas, e por meio dessa quase que pirataria, dessa possibilidade de uma atuação independente, num circuito que até agora não está sob completo controle, você pode subverte as regras, você pode contrariar o senso comum, você pode dar uma cambalhota nos sistemas de controle. E eu acho magnífico. Evidentemente, os dois potenciais estão lá, porque pode ser uma mídia que pode ser usada para acentuar esse processo de homogeneização do comportamento e da mentalidade. Tecnologia nunca tem por si só uma definição, quem controla a tecnologia ou quem é capaz de entender e jogar com as decisões é que pode encaminhá-la numa direção ou na outra. Mas a gente vive ainda um momento de tensão em que essas mídias são relativamente recentes e elas apareceram numa situação em que vieram de baixo para cima, sem estarem submetidas a um enquadramento unificador. O que as instituições, as grandes empresas, os governos desejam produzir cada vez mais, é produzir esse efeito do enquadramento, é diminuir o espaço da liberdade, o espaço da espontaneidade. Por enquanto, a luta está de igual para igual, se não vier uma AIDS tecnológica ou um 11 de setembro tecnológico que mude completamente, eu acho que ainda é um dos poucos espaços de liberdade que a gente pode hoje em dia usar como forma de infiltração de ideias subversivas e de comportamentos inesperados, surpreendentes e desestabilizadores. Eu adoro experiências feitas com essas mídias e com esse teor subversivo, e outra vez um efeito positivo da globalização, porque isso não acontece apenas no nosso

espaço, apenas nesse país ou nessa cidade, acontece no mundo como um todo, o que torna ainda mais promissor e mais vibrante esse contexto por enquanto.

Ricardo: Nós podemos dizer que a repetição deixa de ser uma repetição pelo fato da matriz, que seria o vídeo da Lady Gaga, produzir outros objetos individualizados, particulares?

Nicolau: Então, isso é uma teoria interessantíssima que eu acho que foi formulada pela primeira vez pelo... Vocês se lembram aquele psiquiatra de Harvard que passou a fazer experiências com LSD e foi expulso... Timothy Leary que primeiro identificou essa tendência que a mídia funciona por *memes* que são como vírus que você solta e que vão se multiplicando e criando força até virar um fato de proporções que define políticas, comportamentos, decisões. Nesse sentido, eu acho que o potencial de recursos como a internet, ou mais especificamente o YouTube, como você estava se referindo, são exatamente politizáveis por meio dessa prática de geração de *memes* ou de vírus e que você pode filtrar. Você puxa alguns padrões dominantes da mídia e distorce o padrão, você faz aquilo que os situacionistas chamavam de *bouleversement,* dá a ele um sentido cômico ou paródico ou irônico ou sarcástico, e o que era para ser visto de maneira conformista, passa a ser visto de maneira subversiva. Você joga isso na mídia e conforme o potencial criativo da maneira como faz isso, isso ganha uma enorme ressonância a partir do ponto em que todo mundo entra em sintonia com isso e a situação anterior passa a ser vista às avessas do que era antes. Então esse é o potencial e a grande estratégia do modo como você pode usar inteligentemente a internet e o YouTube.

Ricardo: Existe um movimento global contemporâneo de dar voz aos excluídos dentro da sociedade do espetáculo. Os excluídos de ontem são os incluídos de hoje. A cultura contemporânea funciona por meio dessa dialética de inclusão e exclusão?

Nicolau: Então, quando a inclusão do excluído se torna compulsória, ela passa a ser parte do mesmo sistema que define o que está dentro e o que está fora. Essa é para mim a restrição que eu tenho com relação a essa ditadura do politicamente correto. Então, o que há de errado para mim com o politicamente correto é que ele é absoluto, e ele é autoritário e intolerante, você não pode estar fora dele nem um milímetro. É 100% dentro dele, é um estado de convicção devocional e não se tolera qualquer tipo de crença alternativa. Portanto, passa a ser tão opressivo como qualquer forma de ideologia autoritária, assim posto dessa maneira. Eu acho que a questão da exclusão passa a ser negada quando formulada assim, porque o que era exclusão passa a ser a nova ditadura. Eu acho que há na exclusão

uma ética do decidir ser, do desejar ser por parte do excluído quando a questão é politizada. Então, se você vê uma sociedade indígena e você diz 'as sociedades indígenas são excluídas e o modo de inclusão é aceitar completamente essa sociedade indígena como parte do conjunto ou da diversidade ou da pluralidade – é a palavra chave que se usa hoje em dia' você está pondo a sociedade indígena num nicho que é o nicho que ela vai ocupar dentro dessa colmeia dessa diversidade. E, no entanto, vista fora dessa lógica, ela não é apenas um nicho numa colmeia, ela é uma totalidade, ela tem outra lógica, se articula por outros valores, ela tem outro quadro de referências, outro quadro imaginário e a única maneira de compartilhar esse imaginário é saindo do seu e entrando nele. Portanto, ele só funciona na sua dinâmica própria quando ele se mantém na condição excludente, quando ele não se deixa reduzir a uma homogeneização que vai 'reespaciá-lo' num mapa predefinido e resolvido de uma diversidade que será a mesma para todo o sempre. Uma vez eu vi essa questão colocada brilhantemente pelo meu grande colega, o professor Jean-Claude Bernardet, da escola de comunicações de Cambridge, e ele estava justamente falando, acho que o assunto era uma entrevista na televisão, e o assunto de fundo era a Parada Gay, participar ou não da Parada Gay, alguma coisa assim; ou seja, a cultura homossexual ser transformada em *mainstream* e ele disse que ele fazia questão de, como pessoa, como ser humano, ter adotado uma sexualidade que traz consigo uma ética da transgressão, e que ele quer viver como a ética da transgressão, e que ele não quer ser posto na norma, que ele quer viver numa fronteira, num limite, num limiar, onde ele não tenha controles de regras, de fórmulas predefinidas de comportamento ou de estados de alteração emocional ou afetiva, de forma que ele se sinta livre para fazer daquela sexualidade uma invenção criativa da vida dele que não tenha que estar codificada ou estabilizada por qualquer estereótipo dentro de uma sociedade definida por um pluralismo em que, na verdade, é uma vitrina de diferentes, como uma loja de doces de diferentes sabores, cada um tem um sabor próprio. Ele quer ser uma incógnita, ele quer ser algo não redutível a qualquer espécie de rótulo ou fórmula e que exista no estado de permanente transgressão de toda e qualquer regra como um momento de liberdade absoluta. E nesse sentido ele não queria compartilhar de um *status* de participante de uma *mainstream*, de uma política dominante, ou de um código do politicamente correto. Aquilo para mim foi imensamente inspirador, porque como membro de uma identidade homossexual publicamente assumida, ele constrói essa identidade como um código de autonomia que não está sujeito ou que ele não quer ver sujeito a qualquer forma de redução a práticas políticas normativas que venham de fora. Eu acho de uma riqueza absolutamente prodigiosa essa posição, eu fecho com ela, é assim que eu compreendo também que deva ser a política de identidades, como uma política de autonomia e de liberdade e não de rotulação, normatização e de uma pluralidade previsível...

Ricardo: Ao mesmo tempo em que os alunos adoram as suas colocações, reclamam por ouvi-lo pouco, por ouvirem mais os outros alunos durante os seminários, que, em sua opinião, são sempre os melhores momentos da aula por serem a própria História. A História dos outros. Sua própria visão da História é calcada nos excluídos, esses são os verdadeiros agentes do processo histórico, pois é sempre contra eles que vem a reação. Como se dá essa sua revolução metodológica calcada nos personagens do lado de fora da História, como os cipaios, os boêmios, os alunos?

Nicolau: Então, não é claro que a gente vá colocar os alunos como uma categoria de excluídos, na medida em que aluno de uma escola pública de alto nível, como é a Universidade de São Paulo, compartilha de uma condição de privilégio. Mas o que eu acredito que você está pondo em jogo é uma questão da voz, dentro daquela instituição prestigiada: qual voz deve prevalecer? A voz de um estamento abstrato, que a gente chamaria de a tecnologia e a ciência, ou a voz de seres humanos concretos, sujeitos sensíveis historicamente condicionados e circunstancialmente definidos, que são os professores e os alunos. Eu acho que a tendência da instituição é a de subsumir o conjunto da universidade dentro desse abstrato, em que os professores representam a ciência e a tecnologia, e a voz deles é a voz da ciência e da tecnologia, e aos alunos cabe serem absorvidos, ao ponto em que só poderão articular sua própria voz quando estiverem dentro desse estamento depois de formados ou depois de qualificados nos mestrados e doutorados. De forma que eu acho que, particularmente sendo professor de História, e Historia da cultura, o que me parece mais rico é aproveitar as aulas de História da cultura para fazer uma metacrítica dessa instituição, tentar sair dela e vê-la de fora para dentro e entender como ela funciona e perceber que ela tem uma vocação fortemente autoritária, arrogante e castradora de vozes e posições alternativas que não se deixem subsumir nesse abstrato institucionalizante da grande ciência e da grande tecnologia. Então, cada professor ali é um ser humano com sua própria história de vida, com suas próprias escolhas, com suas próprias limitações, com a sua própria bagagem de conhecimento e cada aluno tem as contingências que o cercam, cada geração de aluno traz contingências diferentes, então a situação da sala de aula pra mim funciona com uma espécie de teatro experimental, onde você põe em jogo a circunstância da instituição com a circunstância do professor e a circunstância geracional dos alunos presentes e o convite é para que todos possam se ver de dentro pra fora e perceberem, portanto, quais são os seus limites, quais são os códigos pelos quais têm a sua voz travada ou tolhida por uma série de conceitos generalizantes que desumanizam professores e alunos dentro de uma instituição que, em princípio, seria algo mais e acima do que seres humanos comuns. A universidade deve, do meu ponto de vista, ser uma praça pública, como a Ágora grega, em que todos discutam

com a mesma possibilidade, com o mesmo grau de participação e o mesmo valor da sua palavra, a partir da posição em que estão o que é que está sendo posto em jogo em cada informação, em cada conhecimento nos compromissos que eles trazem consigo e nos encaminhamentos das decisões que eles impõem para que se possa avaliar se elas são, de fato, as melhores, se elas, de fato, correspondem às expectativas atuais das novas gerações ou do que seja bom ou melhor para o destino e o futuro desse país, eventualmente. É nesse sentido que eu acho que tenho a tendência a enfatizar a participação dos alunos e a solicitar que eles tragam não uma reprodução do conhecimento que extraem dos livros para a sala de aula, mas que tragam as experiências da sua vida, as expectativas, os desejos, as fantasias do seu momento, da sua geração, da sua circunstância pra dentro da sala de aula, e a gente faça daquilo uma reflexão coletiva sobre o que é que nos anima, o que é que nos excita, o que é que nos atrai, o que é que nós rejeitamos, o que é que nós não queremos, e em função desse confronto, que tipo de profissional historiador, que tipo de educador, que tipo de professor, que tipo de intelectual a gente sente que cabe formar a cada momento, a cada geração nessa sociedade paulista brasileira contemporânea.

Ricardo: A História continuará a ser ditada pelos excluídos até, em vez de serem exterminados e silenciados, forem ouvidos? Como a História Contemporânea é um processo permanente de repressão, o que o senhor acha que pode acontecer?

Nicolau: É óbvio que eu sou historiador e não futurólogo. Minha especialidade é o passado, mas sempre cabe poder cogitar sobre o futuro, tem que refletir retrospectivamente e aí, quem sabe, o historiador possa ser um agente útil. E pensando nesses termos, acho que não é porque existe um discurso político dominante hoje em dia de inclusão dos excluídos que essa inclusão de fato vá haver. Lembro-me do período da ditadura, a conversa era "vamos deixar o bolo crescer para que depois possamos repartir a prosperidade com todos" e um pouco do discurso a respeito dos excluídos. Hoje em dia tem essa conotação populista: vamos incorporar um pouquinho de gente a mais a cada vez, até o ponto em que lá adiante a gente possa estar incluindo a maioria, e quem sabe a totalidade. É uma espécie de uma situação de jogar para adiante, jogar paras outras gerações as decisões que não se quer tomar agora, porque se se quer construir uma sociedade democrática é preciso cogitar e produzir praticamente as instituições de uma sociedade democrática, que está longe de ser o caso da sociedade brasileira. Então, eu acho que esse discurso inclusivo é um discurso populista. O fundamento do populismo era exatamente esse, era uma máquina eleitoral, se a gente pegar o populismo do pós-guerra, representado aqui em São Paulo por essas duas figuras icônicas, o Ademar de Barros e o Jânio Quadros, cada qual propunha

uma política de ampliação da participação, o Jânio Quadros, sobretudo da classe média e classe média baixa, e o Ademar de Barros, sobretudo do operariado e de setores do funcionalismo. O que cada qual propunha era progressivamente e abrindo mais e mais a sociedade às oportunidades econômicas, às oportunidades de ascensão social, às oportunidades culturais para setores maiores da população, e quando as pessoas votavam no político populista, elas não votavam numa política que listaria a garantia de maior participação e de melhores oportunidades, mas na esperança, na expectativa das palavras prometidas pelo político populista. Então, o que é o populista? É o negociador da esperança, um negociador da expectativa. Você cria a expectativa e transforma a expectativa em voto. E eu acho que essa é a forma dominante de fazer política no Brasil no pós-guerra antes e depois da ditadura, você constrói cenários imaginários, e vai angariando simpatias por meio do modo pelo qual você amarra as pessoas a um projeto que é uma esperança que se perde na fumaça de um futuro infinito e imprevisível. Isso significa o descompromisso com a criação de estruturas autenticamente democráticas agora, já. Um caso de impacto pra pensarmos essa situação é a questão do ensino: você pode criar montes escolas, pode criar escolas com teatro, com piscina, com teatro pirotécnico ou o que imaginar, mas se a qualidade de ensino não for boa, pouco importa se o aluno vai conseguir chegar até o segundo grau ou não. O fato é: ele vai sair da escola semialfabetizado ou analfabeto como é a situação que se vê na condição crítica do ensino hoje em dia por todo o país. Então, se você quer construir um mundo melhor, com maiores e melhores oportunidades, maior e melhor inclusão social, você tem que efetivamente produzir estruturas que realizem uma educação pública de qualidade. Não há outra maneira de obter promoção social, promoção cultural e econômica que não seja por meio da educação. Educação é a mais radical das políticas, e se você deixa em segundo plano, se deixa em terceiro, em quarto, em quinto plano, se na hora em que tem que fazer cortes no orçamento por uma situação de crise o primeiro orçamento que você vai cortar é o da educação, obviamente você é um manipulador de perfil populista no estilo que foi definido no pós-guerra pelo ademarismo e pelo janismo.

Fernando: Estamos em época de Copa do Mundo e ela é fascinante porque algumas partidas parecem extrapolar as fronteiras do esporte. No Brasil, é a única vez, se eu não estiver enganado, em que as pessoas realmente se sentem brasileiras. Os olhares do mundo se voltam para o país-sede, o que ele tem a oferecer e como vai se desenrolar o evento. Seria a Copa do Mundo, assim como a Olimpíada, uma nova Feira Internacional?

Nicolau: Então, não há dúvida que é esse conluio entre o esporte e o espetáculo. O que é muito conveniente, porque o esporte moderno não tem

a ver com o que a gente tendia a entender como esporte na antiguidade. Por exemplo, no festival dos Jogos Olímpicos na Grécia Antiga, que era um festival eminentemente religioso, e o que se queria ver no festival era o modo como os atletas encarnavam potenciais divinos e é esse o sentido místico da Olimpíada para os gregos. Quando se inventam os esportes modernos, em meados do século XIX, eles estão orientados para outra direção, uma fórmula de produtividade, é o desafio do ser humano com os limites do seu próprio corpo. Quão mais você pode definir o desempenho, o reflexo muscular nervoso dentro de um limite espacial, dentro de um limite de regras e dentro de um limite cronológico. Então é o ser humano disputando com seus próprios limites, ou individualmente ou em equipe, para um efeito que é um efeito de produtividade: quem rende mais, quem rende melhor. E hoje em dia no futebol, por exemplo, tudo está reduzido às estatísticas. A gente vai assistindo às partidas de futebol e os narradores vão dando estatísticas sem parar, o tempo todo. Tudo é estatística. E aí, no final, quando sai a súmula do jogo, são estatísticas: quem teve mais escanteio, quem teve menos, que fez mais falta e assim por diante. Então é um universo que é um universo estatístico, da redução matemática do dispêndio físico, do desempenho humano no sentido de uma melhoria, um incremento cada vez maior da capacidade, do dispêndio físico dos atletas. Que é um modelo, obviamente, da indústria. Não por acaso o homem que definiu o sistema da linha de montagem, em que os movimentos físicos necessários para cumprir as tarefas que culminariam na montagem de um automóvel eram reduzidos a movimentos básicos. Cada operário fazia uma série contínua desses movimentos, e assim por diante, de forma que o que ele fez foi reduzir o trabalho a uma série de fórmulas de ação física divididas analiticamente e reduzidas a um padrão estatístico. Não por acaso esse homem era um especialista em esportes, ele escreveu um manual de treinamento de tênis e um manual de treinamento para alpinismo, antes de construir o modelo da linha de montagem. Então, é muito nítida a relação que há entre o esporte e a preocupação com a produtividade do trabalho, e nesse sentido o esporte moderno subsume essa lógica da sociedade capitalista, cujo valor supremo é o trabalho e, em particular, a produtividade do trabalho, o quanto se pode despender do trabalho num determinado limite de tempo. Nesse sentido, você olha para o futebol com uma expectativa de um efeito eufórico, que é o da vitória da sua equipe, mas no processo incorpora a lógica, a sintaxe de educação para uma pragmática da produtividade que está embutida intrinsecamente na maneira como o jogo é articulado. E à parte dessa vinculação entre o futebol e o sistema tecnológico e econômico, há uma vinculação, evidentemente, entre o futebol e a lógica do espetáculo. Criam-se diferentes ligas e a liga que conta são as ligas especiais: a primeira liga, a primeira divisão, ou que nome se dê, em diferentes países diferentes nomes, série A na Itália, e assim por diante. O que quer dizer isso? Quer dizer que não

é a sua empatia com o seu time local, aquele time no qual você joga no seu bairro onde os seus irmãos jogam, seus conhecidos, seus parentes, seus amigos, seus vizinhos, seus paroquianos jogam, não é esse o futebol que conta. O futebol que conta é o megafutebol, das megaestrelas, dos mega-atletas, aqueles que têm salários astronômicos, justamente porque são aqueles que dão o referencial para essa produtividade no seu nível mais exacerbado. E o futebol, como os demais esportes, virou essa espécie de sistema de Hollywood, sistema de estúdios nessas competições internas, dentro dos países, das suas ligas dominantes, e depois nas disputas regionais e nas disputas internacionais que culminam com a Copa do Mundo. E esse espetáculo, portanto, vai crescendo. Ele tem um público que é progressivamente maior quanto maior é a concentração dessas megaestrelas e aí culmina nessa Copa do Mundo com o fenômeno das figurinhas, em que você tem que colecionar as figurinhas e que vão, no processo de montar o álbum, te tornar íntimo, particulares da vida de todo e qualquer atleta da seleção de Gana, da seleção da Sérvia, ou da seleção da Dinamarca, ou da seleção da Argentina, ou do Uruguai, o que seja. E isso dedicado para crianças. Portanto, incorpora nas crianças desde bem cedo essa vinculação com essa lógica espetacular de um futebol transformado num megaevento que concentra um investimento de capital de uma magnitude que seria capaz de transformar qualquer sociedade do mundo numa potência. E o espetáculo ganha uma dimensão midiática que também faz dele o show midiático que tem o maior público global no planeta Terra. Ou seja, em termos de expressão da força do capitalismo, provavelmente o futebol, hoje, ocupa o topo do vértice central do sistema e é a máquina que mais consolida esse sistema. A gente tende a ver outra dimensão do futebol que é essa dimensão festiva, eufórica, de você vibrar e carnavalizar, fazer barulho, fazer ruído, se vestir de uma fantasia aparatosa. É o lado vitrine, é o lado que seduz, porque se você fosse se concentrar só no treinamento dos atletas, se fosse se concentrar só nas estatísticas, seria realmente tedioso. Como em grande parte se tornou tedioso ver a própria partida de futebol, porque é muita competição de estratégias definidas por sistemas de treinamento e de disciplina tática que não variam muito durante o conjunto da partida e que não dão muito espaço para criatividade individual. Então, tornam a partida meio chata e aí, mais do que a partida, é motivador você ficar vendo o comportamento do público na plateia, as fantasias, a festa, a euforia e o futebol, então, está mais fora, no estádio, do que, de fato, no campo, onde você tem soldados travando uma guerra, simbolicamente. E a festa está toda lá na plateia, do lado do campo, obviamente, e do lado da torcida por trás das telas por todo o mundo. E aí se completa o espetáculo, o lado sedutor, o lado prazeroso, o lado desejante, quão o lado disciplinante, o lado redutivo e estatístico num outro contexto.
É, também, uma metáfora da vida contemporânea. Nesse sentido, o futebol é transparente, ele é revelador. Num mundo fortemente controlado, previsível e

sem espaço para qualquer espécie de surpresa. O conjunto do time está reduzido a esta espécie de disciplina tática. Se alguém fizer o seu carnaval particular, desestabiliza a disciplina tática. Não é bom para o time. Então, o time tende a ser repressivo com quem é muito inventivo, porque ele está solapando o que todo mundo treinou tanto tempo como uma coordenação coletiva, que não tem muito espaço para o individual. Então, quando o sujeito dá um chute de longe e marca o gol, todo mundo aplaude: "ah, marcou o gol! Fantástico! O gol mais bonito da Copa! Foi de longe e não se faz mais gol de longe!" Mas se ele erra, por pouco que seja que ele errou o gol, vão dizer: "Ah, podia ter passado pra esse ou passado pra aquele", ou seja, volta a disciplina tática: "porque você não fez a disciplina tática?" Enfim, quando dá certo a criatividade, todo mundo aplaude. Mas, no fundo, no fundo, como ela não tende a dar certo sempre, a pessoa vai ser criticada por não estar tendo um comportamento, que é a razão pela qual o Dunga escalou esse time de gente disciplinada, de gente que obedece, de gente que não vai sair do parâmetro.

Ricardo: Professor, agora que estamos nos encaminhando para o final da entrevista, gostaríamos de fazer uma última pergunta sobre essa relação sociedade-espetáculo-mito. Cada época adota um conto de fadas particular. Durante quase todo o século XX foi o da *Cinderela*, o *American Dream*, a menina pobre que deseja entrar no espetáculo do baile e ficar rica. Depois vem o *Peter Pan*, a eterna juventude. E o mesmo acontece com Shakespeare: O ciúmes de *Otelo* enlouqueceu os românticos, depois as hecatombes nucleares e o existencialismo trouxeram *Hamlet* para a boca de cena, com todos os seus questionamentos do que é ser ou não ser humano. Nos anos 60, todos os jovens foram para as ruas, os Capuletos, os Montéquios, enquanto *Romeu e Julieta* foram juntos para o cinema. Qual é o próximo conto de fadas, ou a próxima peça do Shakespeare, que vamos adotar?

Nicolau: Hum!... A minha inclinação é nunca tentar conceber uma espécie de padrão a partir do qual você possa homogeneizar um conjunto. A minha inclinação pessoal é dar fragmentação, criando uma multiplicidade que não tem centro e que não tem periferia, em que as coisas tenham espaço para crescer da maneira mais diversa, inesperada e incontrolável possível. E aí a metáfora literária que me vem é *As Flores do Mal*, do Baudelaire. Acho que o que falta, e o que eu gostaria de ver crescendo por toda a parte são flores do mal nesse sentido e não do mal definido biblicamente, mas do mal no sentido daquilo que não está no padrão, daquilo que não está no senso comum, que não está na conformação com o quadro vigente de valores e comportamentos na medida em que cada pessoa possa fazer da sua vida uma autêntica experiência de limites, de testar os seus limites, de testar seus potenciais, de testar o seu desejo nas

mais imprevisíveis direções e possibilidades. E o lado que eu acho mais trágico e acachapante da nossa sociedade é que ela tende ao contrário disso, é que ela tende à padronização, ela tende à conformação, ela tende à homogeneização por um efeito do modo pelo qual publicidade se tornou a prática dominante. Até processos tão cruciais como eleições presidenciais são definidas por práticas de marketing, por decisões de merchandising político. Nesse sentido, a sociedade vive sob jogos de manipulação por meio dessas estruturas midiáticas que penetram em todos os âmbitos do público até o mais intimamente privado. E o que eu, obviamente, gostaria de apostar é na possibilidade de a gente, de setores da sociedade conseguirem se desprender dessa estrutura midiática e mercantil dominante e tentar reconquistar o espaço público, o espaço da vida, o espaço da experimentação, o espaço do prazer, o espaço da felicidade, reinventar essa felicidade, que não tem fórmula, para cada pessoa ela vai ser diferente, para cada pessoa ela vai ter outra dimensão, outra concepção, outra substância. Por isso, o que me parece é que se a gente devesse ter alguma espécie de uma fonte de inspiração, não deve ser uma fonte de inspiração para alguma espécie de mito unificante, mas para uma espécie de inspiração multiplicadora, diversificadora e libertadora em todos os níveis, em todas as dimensões possíveis. É nesse sentido que eu me sinto particularmente gratificado com essa pesquisa que estou fazendo sobre o trabalho do Hélio Oiticica, que viveu essa situação até as últimas consequências, pela qual ele pagou um preço muito caro. Mas, enfim, se não fosse gente como ele, a gente acharia que isso é impossível e ele mostrou que é plenamente possível. Eu acho que se tivesse que acabar com alguma metáfora, acabava com a metáfora de *As Flores do Mal.*

”Que sua vinda seja um mergulho permanente na Toca do Coelho.
Quanto mais fundo, mais maluco, mais divertido, mais confuso e mais feliz!”[4]

---

4 Dedicatória do Prof. Sevcenko num exemplar de sua tradução de *Alice no País das Maravilhas* ao sobrinho do Ricardo, Enzo H. Cardoso, que estava nascendo no exato momento da entrevista.

Dossiê Sexo e Sexualidade

Entre a Parceria e a Plataforma 7 e Meio:

Homossexualidade, Linguagem e Espaço Urbano

Marcio Zamboni

Resumo:

Esse artigo parte do esforço de interpretação de um trecho particularmente interessante de uma entrevista para realizar uma série de reflexões acerca da experiência da homossexualidade, suas diversas formas de inserção no espaço urbano e seus processos discursivos de ressignificação. Os questionamentos que culminaram na produção deste artigo se inscrevem no contexto da pesquisa "Homossexualidades em Camadas Altas na Cidade de São Paulo".

Palavras-chave: Homossexualidade – Linguagem – Espaço Urbano – Classe – São Paulo.

O presente artigo parte do esforço de interpretação de um trecho particularmente interessante de uma entrevista para realizar uma série de reflexões acerca da experiência da homossexualidade, suas diversas formas de inserção no espaço urbano e seus processos discursivos de ressignificação. Os questionamentos que culminaram na produção deste artigo se inscrevem no contexto da pesquisa "Homossexualidades em Camadas Altas na Cidade de São Paulo".[1]

A entrevista em profundidade, realizada com Ricardo,[2] 50 anos,[3] em novembro de 2009, constitui o ponto de partida e o objeto central deste artigo. Ricardo, assim como todos os indivíduos que me concederam entrevistas durante o desenvolvimento da pesquisa, se afirma como homossexual e pertence àquelas que poderíamos chamar de camadas altas[4] na cidade de São Paulo. A análise detida de um trecho peculiar dessa entrevista deve servir de eixo motor para a exposição do argumento.

Outras duas entrevistas em profundidade serão consideradas neste artigo: as realizadas com Rebeca, 42 anos, também em novembro de 2009, e com Lucas, 30 anos, já em março de 2010. Considerando que ambos apresentam trajetórias e perspectivas de vida bastante diversas, acredito que as entrevistas com eles realizadas possam servir como um interessante contraponto ao caso de Ricardo.

Inicialmente, alguns esclarecimentos precisam ser feitos para que o trecho em questão possa ser melhor compreendido. Em primeiro lugar, é importante frisar que esse momento da entrevista sucede um trabalho de recuperação da trajetória sexual e afetiva do entrevistado no qual fizemos um retrospecto dos relacionamentos, situações e sentimentos que o entrevistado considera mais significativos nesse sentido. Em segundo lugar, é importante esclarecer quem é Armando. Conhecido meu fora do contexto da pesquisa, Armando é amigo próximo de Ricardo há anos, tem mais ou menos a sua idade, é casado há pelo

---

1 Essa pesquisa, que venho desenvolvendo desde junho de 2009, sob a orientação de Laura Moutinho, é vinculada ao NUMAS (Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP) e conta com o financiamento da FAPESP (processo 2009/01764-9). Todas as entrevistas aqui citadas foram realizadas nesse contexto.

2 Os nomes relativos a entrevistados e indivíduos por eles mencionados ao longo das entrevistas foram alterados em suas citações neste artigo, de forma a preservar suas respectivas identidades.

3 As idades citadas se referem à data de realização de cada entrevista.

4 Para pensar a dinâmica de classe no contexto pesquisado, as seguintes características típicas de indivíduos de camadas altas foram tomadas como referência: ampla disposição de tempo e dinheiro para atividades de lazer e consumo, extensa instrução e capacitação para o trabalho, reconhecimento e acesso privilegiado a redes estratégicas nos campos onde se inserem (Bourdieu, 2008).

menos 20 anos, tem filhos e, até onde vai o meu conhecimento, se apresentou sempre como heterossexual.

A seguir o trecho da entrevista de Ricardo, que servirá de base para o desenvolvimento da minha argumentação:

– *Bom, e onde você conheceu a maioria dos seus parceiros? Em que tipo de lugar?*

– Olha, através de amigos.

– *Isso os parceiros fixos. Agora você falou também em Ibirapuera...*

– Ah, você diz parceiros de... Nossa Senhora! É... Eu brinco com o Armando, que você conhece, que tem a Plataforma 7 e meio. Sabe, do Harry Potter?

– *Sei.*

– É que o Armando vai nos mesmos lugares, eu conto essas coisas e ele fala "Não é possível, Não é possível!" Eu falo: "É, Armando, aconteceu, foi assim, assim, assim, assim". Então, é a plataforma 7 e meio. [...] E essa plataforma 7 e meio está presente em todos os lugares... Os mais óbvios: Ibirapuera, sauna, boate, seja lá o que for; até os menos óbvios: Clube Pinheiros, vestiário do clube, essas coisas...

São Paulo é uma verdadeira Sodoma e Gomorra. Ai, ai...

– *Então você não sai à procura, geralmente com você acontece, é isso? Ou você já saiu...*

– Ah, não!, muito, muito...

– *Especificamente com esse intuito?*

– Ah!, saio, saio...

– *Mas aí, em que tipo de lugar você vai?*

– Olha, eu tomei umas invertidas na vida, né? Em especial no Rio de Janeiro. Eu aprendi que você deve ir a lugares onde as pessoas vão lá para isso...

O que há de interessante nesse trecho? Em primeiro lugar, vemos a multiplicidade de significados associados à palavra "parceiro", multiplicidade que não havia sido considerada quando foi elaborada a pergunta. Porém, muito mais interessante e profunda do que essa multiplicidade parece a própria diversidade da experiência sexual vivida, descrita e (re)elaborada por Ricardo ao longo da entrevista. Apenas nesse trecho nos vemos diante de três tipos bastante diversos de encontro, cada um deles engendrando formas peculiares de relação com os parceiros e com o espaço urbano e exigindo, portanto, chaves interpretativas particulares para serem tratados antropologicamente. Estamos falando, em última instância, de diferentes dimensões da experiência sexual.

As perguntas que procuro responder agora são, portanto: que dimensões de experiência sexual são essas? Quais são as principais características de cada uma

delas? Como elas foram vividas pelo entrevistado? E, por fim, que instrumentos teóricos podem ser úteis para dar inteligibilidade ao que foi vivido?

Gostaria de afirmar, antes de dar continuidade a esse empreendimento, que não estamos aqui deixando de considerar toda a imensa série de mediações e permeabilidades entre essas supostas dimensões. Ao contrário, busco justamente tornar visível como a experiência de certos indivíduos cruza livre e displicentemente uma grande variedade de aparatos teóricos, oferecendo uma articulação complexa de questões para a antropologia. Em outras palavras, minha intenção é menos reforçar as divisões históricas entre campos de estudo e mais refletir sobre certas fronteiras e convenções que vêm constituindo a linha de pesquisa onde este trabalho se insere.

Se seguirmos a ordem cronológica da entrevista temos, em primeiro lugar, a parceria, que parece aqui se referir à parceria estável, ao namoro, às conjugalidades, conjunto de relações diretamente relacionado às redes de amizade. Em segundo lugar, temos o universo fantástico da "Plataforma 7 e meio", dos encontros ao acaso e das aventuras sexuais. Por fim, temos o conjunto dos "lugares onde as pessoas vão para isso", as casas noturnas, as saunas especializadas, os bares, os guetos, os banheirões, os pontos de pegação, os autoramas etc...

Comecemos desenvolvendo então melhor essa ideia da "Plataforma 7 e meio" apresentada por Ricardo. Trata-se de uma referência direta à "Plataforma 9 e meia", presente na série de romances juvenis protagonizada por Harry Potter, de autoria da escritora britânica J. K. Rowling. A pergunta que se coloca agora é: que elementos de *Harry Potter* podem ter sido apropriados para a descrição desse tipo de encontro?

Há, acredito, duas características na "Plataforma 9 e meia" presentes nos romances de Harry Potter que podem ser transpostos para uma interessante analogia dessa espécie de experiência sexual.[5]

Em primeiro lugar, temos uma relação apenas circunstancial, pontual entre experiência e espaço urbano. Da mesma forma que a estação de trem de Londres é apenas uma porta de entrada para o universo dos bruxos, os lugares

---

5 No 11.º capítulo do quarto volume da saga de Harry Potter ("Harry Potter e o Cálice de Fogo") encontramos a seguinte descrição acerca do embarque na plataforma 9 e meia: "A essa altura, Harry já estava se acostumando a embarcar na plataforma 9 e meia. Era apenas uma questão de rumar diretamente para a barreira, aparentemente sólida, que dividia as plataformas 9 e 10. A única parte difícil era fazer isso discretamente de modo a não chamar a atenção dos trouxas. [...] Harry, Rony e Hermione [...] foram os primeiros; eles se encostaram na barreira, conversando despreocupadamente e deslizaram de lado por ela... e, ao fazerem isso, a plataforma nove e meia se materializou diante deles". (Rowling, 2001, p. 133).

onde as relações de espécie "plataforma 7 e meio" têm início são apenas pontos de partida, âncoras, da experiência sexual vivida pelos atores.

A relação entre experiência sexual e espaço urbano é, portanto, essencialmente precária nesse momento. Devemos reafirmar então a significativa distância entre um tipo de experiência que "está em todos os lugares",[6] e que, portanto, não é associada a nenhum lugar em particular de uma experiência vivida em "lugares onde as pessoas vão para isso". Não estamos aqui na chave das territorializações, nos aproximamos ao contrário do que poderíamos chamar de uma experiência nômade da sexualidade nos termos propostos por Gilles Deleuze e Félix Guatarrie (Deleuze; Guatarrie, 2008). Em outras palavras, não são os significados associados ao território que orientam essa espécie de experiência, mas é justamente a peculiaridade dessas experiências que desterritorializa o espaço, reformulando-o de acordo com a lógica própria de seu desenvolvimento. Talvez nem mesmo as territorialidades marginais formuladas por Néstor Perlongher (In: Green; Trindade, 2005) sejam uma ferramenta especialmente interessante para pensarmos essa dinâmica em particular, uma vez que a maior preocupação desse autor parece ser justamente as reterritorializações voláteis produzidas por essas *fugas desejantes*.

Outra referência interessante seria a da "Cidade Sadiana", descrita por Roland Barthes (Barthes, 2005). Na narrativa característica da obra do Marquês de Sade, todo o espaço se constrói em função do pecado, da devassidão, "o que importa percorrer não são contingências mais ou menos exóticas, é a repetição de uma essência, a do crime[7]" (Barthes, 2005, pp. 3-4). O espaço é dessa forma impiedosamente ressignificado até que a própria totalidade do urbano se vê transmutada em uma surpreendente e fantástica cidade do pecado: "São Paulo é uma verdadeira Sodoma e Gomorra".[8]

Diante dessa possibilidade de ressignificação completa do espaço urbano pela prática sexual, nada parece mais natural do que deslocar o foco dessa análise da relação com o espaço para a descrição das características intrínsecas dessa

---

6 Talvez fosse até mesmo mais apropriado falar de uma experiência que "*pode estar* em todos os lugares".

7 Por essa palavra ("Crime"), Barthes entende a devassidão, a depravação, a libertinagem.

8 Acredito que Ricardo tenha se referido aqui à história bíblica das cidades de Sodoma e Gomorra, destruídas pela ira de Deus como represália ao imenso número de pecados cometidos por seus habitantes. A palavra "Sodomia" (como um pecado supostamente praticados pelos extintos habitantes de Sodoma) seria também historicamente associada à condenação religiosa da prática de sexo anal e da própria homossexualidade. "Sodoma e Gomorra" é, ainda, o título de um dos volumes de "Em busca do tempo perdido", de Marcel Proust, particularmente aquele no qual esse escritor francês aborda diretamente a questão da homossexualidade.

espécie de prática. É então que encontramos a segunda dimensão da analogia operada por Ricardo com a saga de Harry Potter.

A chave do problema nesse sentido é a relação de cumplicidade que se processa entre os indivíduos envolvidos nessa experiência peculiar e a consequente discrição diante dos demais presentes. Da mesma forma que a estratégia de embarque na plataforma 9 e meia é um segredo dos bruxos que precisa ser posto em prática sem chamar a atenção dos "trouxas", a vivência de aventuras (homos)sexuais desterritorializadas é carregada de uma tensão (muitas vezes excitante) relativa à necessidade de manter a realização dessas práticas em relativo segredo.

A relação entre linguagem erótica e cumplicidade é formulada de forma muito clara e instrumentalmente útil em um breve artigo de Dino Preti acerca do *Dicionário Erótico de Bock* (Preti, 1984). Da mesma forma que a possibilidade de um entendimento "malicioso" entre leitor e autor se constrói numa espécie de jogo, onde o leitor precisa ter certa disposição e dominar um tipo particular de código para compreender o duplo sentido de um texto aparentemente "inocente", poderíamos dizer que o desenvolvimento de uma relação sexual entre dois indivíduos em um contexto aparentemente trivial só ocorre quando houver em ambos uma determinada intenção e a compreensão mútua de uma espécie de código capaz de passar despercebida aos demais presentes.

A distância entre o jogo erótico e a linguagem trivial parece representar, nesse sentido, a própria analogia da distância (relação precária) entre a plataforma 7 e meio e o espaço urbano. Há, podemos assim dizer, certo paralelismo entre a autonomização lógica da linguagem maliciosa e a desterritorialização simbólica do espaço urbano. E da mesma forma que o uso da linguagem maliciosa não altera imediatamente os significados da linguagem trivial, as práticas sexuais nômades não transformam imediatamente o espaço urbano. A fixação de códigos em gírias e a territorialização de certas práticas escapam dessa dimensão da experiência e constituem, precisamente, a dimensão que tratarei a seguir.

Esse universo de códigos, encontros e desencontros característico das experiências sexuais vividas na "Plataforma 7 e meio" ganha frequentemente uma dimensão lúdica, tanto para os envolvidos quanto para aqueles que ficam perplexos com a dificuldade de acompanhar a dinâmica peculiar desses eventos (a frequência de repetição da expressão "não é possível" é bastante significativa nesse sentido). O trecho a seguir foi extraído da entrevista realizada com Rebeca, de 42 anos:

> Pelo que os meus amigos dizem. Os gays, né? Eles conseguem transar, por exemplo, com um cara que não é um praticante, não é um gay que tem intenção de namorar homem. Não, um cara, um cara aí qualquer, a fins de tirar uma chinfra? Eles

> conseguem saber se existe um potencial ou não. Eu já vi situações assim absurdas de se dar muita risada. Como é que vocês conseguem? Você não tem ideia do que esses meninos conseguem! Assim, sai para dar um volta, foi pegar um cigarro ali e já volta com uma historinha que aconteceu... Não é possível, não é possível! Cansei de ver, de a gente viajar, sumia 10 minutos e quando via já estava com uma história acontecendo, com garçom, com outro que estava sentado ali... É muito engraçado, é muito engraçado... Isso mulher não faz, meu, dificilmente... Não faz parte do universo e... É a brincadeira do masculino, é uma molecagem, sabe, molecagem? É uma molecagem, entendeu? Engraçado e eles têm, eles conseguem saber. É por um gesto, ou um cara vai lá, ele dá pinta e o cara responde não sei o que, nananã, e o cara já sabe se o outro vai ou não vai... É rápido, olha. Esse código com mulher é muito mais difícil... Então é assim, outra dinâmica, tá?

Esse trecho nos leva a outro tema: os curiosos cortes de gênero (no caso de Rebeca) e de orientação sexual (no caso de Armando) na constituição desses códigos de cumplicidade maliciosa. O corte de orientação sexual parece ser mais fluido, facilmente superado se houver desejo ou interesse por parte do indivíduo, por assim dizer, não-homossexual.[9]

Outra analogia pode então ser feita a partir da leitura feita por Barthes da obra do Marquês de Sade: a caracterização dos personagens, ou atores, pelos discursos dos quais são portadores. Da mesma forma que em Sade "A vítima não é aquele ou aquela que sofre, mas aquele ou aquela que tem determinada linguagem" (Barthes, 2005, p. 171) na "plataforma 7 e meio" o parceiro (ou o homossexual) não é aquele que "tem intenções de namorar homem", mas aquele que pratica uma certa linguagem (maliciosa).

Se insistirmos nessa definição de parceiro, podemos pensar que esse conjunto de práticas não se autonomiza apenas em relação ao espaço urbano, ele é capaz de ressignificar diversos eixos de diferenciação. O discurso malicioso não se define imediatamente por uma determinada raça ou classe, por exemplo. Existe evidentemente em seu interior um espaço até mesmo bastante rico para as simbologias de raça e classe, mas a distância entre essa simbologia e as relações de poder vividas é tão significativa como a que se observa entre a estação de trem de Londres e a Plataforma 9 e meia na saga de Harry Potter.[10] Na trajetória de Ricardo, a possibilidade de viver uma experiência sexual nos termos da

---

9 Nesse sentido, estamos tratando a homossexualidade como uma categoria nativa. Nas palavras de Rebecca: "não é um gay que tem intenção de namorar homem".

10 O conceito de "tensor libidinal" proposto por Nestor Perlongher em "O Negócio do Michê" (Perlongher, 1987) e revisto por Laura Moutinho em "Negociando com a Adversidade" (Moutinho, 2006) pode ser uma via interessante para explorar essa distância.

"Plataforma 7 e meio" com indivíduos de classes sociais e raças absolutamente diversas parece ter de fato se concretizado.

Uma última consideração merece ser feita acerca dessa dimensão da experiência sexual de Ricardo: o problema da efemeridade, ou da fugacidade, das relações assim ocorridas. Não há limites tão rígidos a esse respeito, mas não é difícil imaginar por que uma relação iniciada nos termos da "Plataforma 7 e meio" que se estenda no tempo escapa rapidamente desse universo para se aproximar de outra espécie de experiência.

Passemos, então, ao universo dos "lugares onde as pessoas vão para isso". Acredito ser bastante significativa para pensar essa dimensão da experiência sexual a ideia de "territorialidade" desenvolvida por Nestor Perlongher em "O negócio do michê". Nas palavras do autor:

> À ideia de identidade, que define os sujeitos pela representação que eles próprios fazem da prática sexual que realizam, ou por certo recorte privilegiado que o observador faz dessa prática, justapomos a ideia de territorialidade. Daí o "nome" dos agentes num sistema classificatório-relacional vai exprimir o lugar que ocupam numa rede mais ou menos fluida de circulações e intercâmbios. Os sujeitos se deslocam intermitentemente nesses *spatium continuum* e são passíveis de permanecer na mesma posição a respeito dos outros, ou ainda mudar de posição" (Perlongher, 1987 pp. 152-153).

Estamos diante, então, de uma dinâmica que organiza corpos, desejos, práticas e subjetividades tendo como referência a topografia praticada do espaço urbano. Há, ao contrário do que acontece na "Plataforma 7 e meio", um diálogo continuo e uma relação de definição recíproca entre o espaço e as experiências sexuais que nele ocorrem. O espaço se transforma pela prática da sexualidade e essa dimensão da sexualidade se define por sua relação peculiar com o espaço.

A relação entre parceiros que emerge dessa espécie de prática sexual se orienta, portanto, pelo lugar que cada um desses indivíduos ocupa nessa rede territorializada de relações em um determinado momento. O jogo erótico não se desenvolve então *apenas* por meio de uma cumplicidade provisória entre os envolvidos, mas segue ainda uma dinâmica territorialmente coreografada e territorialmente móvel.

Trata-se, em última instância, da possibilidade de garantir certa previsibilidade aos jogos (homo) eróticos.[11] Em sua entrevista, logo depois do trecho há pouco citado, Rebeca fala da importância em sua trajetória de certos

---

11 A chave da construção de certa previsibilidade pode ser útil pare pensar um outro universo, que não tratarei em maior profundidade aqui por não ter sido decisivo na trajetória de Ricardo: os encontros marcados a partir da internet. Em última instância, sua dinâmica é bastante semelhante àquela que venho descrevendo como característica de relações territorializadas.

lugares (especialmente casas noturnas) associados à sociabilidade homoerótica: entre diversos usos, esses espaços se mostravam como referências úteis para localizar e identificar potenciais parceiras diante da discrição e da complexidade dos códigos que parecem permear o universo da homossexualidade feminina.

E que recursos temos para pensar a distância possível entre esses padrões territoriais de comportamento e as linhas de força das relações de poder? Podemos dizer que a hierarquização dos corpos se faz sentir de forma muito mais marcante do que na "Plataforma 7 e meio", mas mesmo assim está sujeita a deslocamentos curiosos.[12] Um trecho da entrevista com Lucas, 30 anos, é interessante para refletirmos a esse respeito:

> Você vai, você pode ir às baladas mais caras de São Paulo. Ali você vai encontrar desde o cara mais rico até cabeleireiro, atendente de shopping... É que a balada gay compensa muito, você consegue o que você procura, então o cara pode mesmo gastar o salário dele inteiro para estar lá um dia, entende? Agora, você não vai encontrar esse cabeleireiro no Ritz, no teatro, e provavelmente nem no cinema. E nem se você chamar ele vai, pode até ir uma vez, pá, mas não vai te acompanhar. Só se você bancar o cara, mas aí... Porque ele não tem como. E o gay rico vai sempre que ele quer entende? Não precisa se preocupar com isso. Não é uma questão de ir uma vez, a questão é poder ir sempre.

Estamos aqui falando, em última instância, da distância entre "estilo de vida" (Bourdieu, 1983) e práticas particulares de consumo e sociabilidade urbana. Indivíduos pertencentes a classes sociais absolutamente diversas e portadores de estilos de vida muito diferentes podem frequentar os mesmos espaços, exercer algumas práticas em comum e até mesmo experienciar uma relação territorialmente coreografada sem que a distância entre ambos esteja sendo transposta de forma duradoura.

Não se trata de afirmar que o compartilhamento de hábitos de consumo e socialização não é importante, ou que essa proximidade territorial não seja um "bom

---

Sites como o Gaydar (http://gaydar.com.br) e o Man Hunt (www.manhunt.net), se não são propriamente "lugares onde as pessoas vão para isso", são ferramentas às quais indivíduos recorrem com o objetivo explícito de encontrar parceiros para relações afetivas e sexuais homoeróticas. As formas como se configuram o compartilhamento e a mobilidade dos códigos, a coreografia do contato e das formas de apresentação de si, a inscrição subsequente no espaço da cidade, a possibilidade de engendrar relações duradouras e a presença mais ou menos marcante de relações de poder parecem permitir aproximações significativas entre esses universos, ou até mesmo problematizar a distância entre ambos, uma vez que se referem mutuamente e se articulam na experiência dos indivíduos.

12 O artigo "Negociando com a Adversidade", de Laura Moutinho (2006) e o próprio "O Negócio do Michê" (Perlongher, 1987) são particularmente interessantes nesse sentido.

começo" para uma possível superação dessa distância, mas que esse deslocamento territorial não é, por si, suficiente para uma transformação duradoura da posição dos indivíduos em arranjo estabelecido de relações de poder.

Seria pouco interessante ou até mesmo absurdo, nesse sentido, tentar definir como uma rede de sociabilidade de camadas altas a "comunidade" formada pelos frequentadores de uma determinada casa noturna (seja ela tão cara quanto possa ser), ou mesmo tentar enxergar nos mecanismos de segregação dessa casa noturna (valor da entrada, dificuldade de acesso, preço do drink) o motor da dinâmica de diferenciação de classe no universo homossexual da cidade de São Paulo.[13]

Em outras palavras: espaços de sociabilidade e consumo são elementos importantes, até mesmo centrais, nas dinâmicas de diferenciação da cena gay paulistana, mas é apenas sua articulação coerente em um determinado "estilo de vida" que se mostra decisiva na definição de um lugar privilegiado na rede em questão. E esse processo de articulação se distancia significativamente, como veremos a seguir, do conjunto das experiências sexuais territorializadas.

Antes de passarmos à próxima esfera, devemos discutir ainda mais um face dessa dimensão da experiência sexual: a forma peculiar de efemeridade que a caracteriza. Essa efemeridade tem dois sentidos: em primeiro lugar, a limitação do intervalo de tempo no qual a experiência sexual territorializada influencia os corpos, expressa tanto na possibilidade dos indivíduos viverem experiências territoriais muito diversas dentro de um curto espaço de tempo, como na limitação da influência desse universo no percurso da vida como um todo (influência em geral muito mais ampla entre os 20 e 30 anos, por exemplo). Em segundo lugar, observamos uma mudança, uma renovação.[14] significativamente rápida da configuração espacial e dos significados que circulam nos espaços sexualmente territorializados.[15]

Chegamos finalmente à parceria ou, mais precisamente, à experiência da parceria estável. Ao contrário das outras formas de experiência sexual que

---

13 É importante lembrarmos que a orientação geral de uma casa noturna é o lucro, o que torna de certa forma inviável (financeiramemte) a continuidade de uma segregação muito rigorosa – ou pelo menos tão rigorosa como a do universo dos encontros e celebrações privados, universo esse muito menos marcado territorialmente.

14 A relação entre a velocidade de transformação das práticas e dos significados e a intensidade da dinâmica de diferenciação pode ser pensada a partir da clássica "Teoria da Classe Ociosa", de Tornstein Veblen (Veblen, 1980).

15 Ver "Transformações no espaço urbano: o gueto gay paulistano entre 1954 e 1984" (In: Perlongher, 1987, pp. 40-67); "Homossexualismo em São Paulo e outros escritos" (Green; Trindade, 2005) e "Sobre "guetos" e "rótulos": tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo" (França, 2007).

discutimos aqui, a parceria estável se define precisamente pela forma particular como se estende no tempo; se estende no tempo no duplo sentido de ocupar grande parte do tempo livre dos parceiros e atravessar períodos frequentemente muito longos da vida dos indivíduos.

Associados a essa extensão cronológica peculiar temos certa autonomia em relação à topografia territorializada do espaço urbano; a presença insistente de marcadores de classe; uma importância enorme da compatibilidade entre os estilos de vida e um entrelaçamento constante com outras redes de sociabilidade duradouras.

A questão da passagem do parceiro de relações territorializadas para o acompanhante formulada por Lucas em um trecho já citado pode ser uma chave instrumental interessante para pensarmos essa séria de associações. O que parece ser fundamental é que um parceiro seja capaz de acompanhar o outro em uma variedade mais ampla de atividades, conjunto de atividades que parece estar muito mais próximo do registro do estilo de vida do que do território.[16] Estamos falando precisamente do problema da articulação de práticas particulares em um determinado estilo de vida.

Não podemos esquecer, nesse sentido, que a sexualidade não é a única dimensão de um estilo de vida. A vivência por parte dos parceiros de estilos de vida em certa medida compartilhados significa, portanto, a inserção do outro em redes de sociabilidade bastante diversas, marcadas também por graus bastante variáveis de territorialização, com especial destaque para as redes de amizade e parentesco. Essa inserção significa, a longo prazo, uma permeabilidade entre as redes: namorados que se tornam amigos, namorados de amigos que se tornam amigos, amigos de amigos que se tornam namorados, irmãos de namorados que se tornam amigos, namorados que se integram à família etc.

A extensão no tempo e a inserção em redes de sociabilidade duradouras tornam ainda muitas vezes a parceria estável um elemento decisivo na trajetória dos indivíduos, constituindo uma parte importante das narrativas a respeito do passado. Em quase todas as entrevistas realizadas, os parceiros itinerantes, ou mesmo os momentos quando o indivíduo buscou parceiros itinerantes, foram citados muito sucintamente ou não foram sequer citados, tendo se mostrado necessária certa insistência para que esse tópico fosse tratado com maior profundidade. A associação imediata feita por Ricardo da palavra "parceiros" com a parceria estável é significativa nesse sentido.

---

16 O desenho do espaço urbano pode ser extremamente desorientador quando se trata do estilo de vida característico de camadas mais altas. A amplitude espacial característica da dinâmica de sociabilidade de camadas altas é discutida de forma particularmente interessante no clássico "O mundo dos bens: por uma antropologia do consumo" (Douglas; Isherwood, 2004).

A importância da influência dos marcadores de classe e, em certas situações, de "raça" na dinâmica dos relacionamentos duradouros é sempre uma questão delicada.[17] De forma genérica, podemos dizer que a parceria estável entre pessoas pertencentes a classes sociais sensivelmente distintas é extremamente rara e, quando ocorre, é significativamente mais breve.[18] É interessante notar que se atribui muito pouca importância ao "preconceito", fala-se mais frequentemente em um desgaste provocado pelo acúmulo de dificuldades, em uma dificuldade de ter a companhia do outro em um grande número de situações e na dificuldade de se manter um diálogo longo e prolífico com alguém com "referências" muito estreitas ou muito diferentes.[19] É curioso observar como o desejo e o exercício da sexualidade não costumam aparecer como problemas. Parece, enfim, característico dessa espécie duradoura de experiência da sexualidade um constante e insistente entrelaçamento com outras dimensões da experiência de vida dos indivíduos.

Direcionamos nossa atenção até agora para a multiplicidade de formas e sentidos que caracteriza a experiência da (homos)sexualidade na trajetória sexual e afetiva de Ricardo, bem como para a lógica intrínseca de algumas dimensões peculiares dessa experiência.

Uma segunda série de problemas já começou a se desenhar, embora tenha permanecido até agora à margem do percurso central da argumentação. Trata-se do conjunto de percepções desenvolvidas por Ricardo acerca da diversidade vivida em sua experiência sexual. Em outras palavras, as questões que gostaria de discutir são: quanto a forma particular da experiência de Ricardo foi decisiva para definir sua compreensão da sexualidade ou, mais precisamente, da homossexualidade e, inversamente, como a perspectiva pela qual ele enxerga a sexualidade informou e informa essas diversas formas de praticar a homossexualidade?

Um segundo trecho da mesma entrevista, ocorrido não mais de 20 minutos

---

17 As diferenciações de idade ou geração se apresentaram de forma muito menos tensa na rede com a qual trabalhei. Quase todos os entrevistados afirmaram ter vivido (ou até mesmo viviam no momento da entrevista) relações afetivas e sexuais, muitas vezes duradouras, com indivíduos de idades bastante diversas, muito mais novos ou muito mais velhos (10, 15, 20 e até 30 anos). Essa diferença foi poucas vezes colocada como problemática e muitas vezes positivada, tanto em relação a parceiros mais novos como em relação a parceiros mais velhos. Ricardo, por exemplo, mantém uma relação estável com um homem 15 anos mais velho.

18 Uma tendência semelhante a "casar entre iguais" é observada por Moutinho (2004) em sua análise da dinâmica dos casais "heterocrômicos".

19 Nesse sentido, a "classe" é associada a uma determinada "mentalidade", a um determinado nível de "instrução" ou a uma determinada "visão de mundo".

após o anterior, deve servir de referência para pensarmos esse universo das percepções de Ricardo acerca da sexualidade:

– Então o que significa ser homossexual? É também uma coisa natural?

– Acho que sim! Natural e até mesmo inata. É porque eu cheguei a falar algumas vezes na opção sexual, né? Mas eu não acredito muito em opção sexual, eu acho que é uma coisa que vem de... vem de...

– Você acha que é uma coisa determinada no nascimento?

– Em grande medida... acho que tem o, como que é se diz? Um multifatorial, digamos assim, mas em grande medida já está determinado, ou se determina nos primeiros meses de vida...

– Você acha que é algo determinado realmente na infância?

– Acho...

– E o que você acha que determinou para você?

– Um sentimento.

– Como assim, sentimento?

– Ah!, um sentimento homossexual, não sei te explicar... Mas é... sempre fui, né? Apesar de ter tido namoradas etc., eu sempre gostava mais de homens e, num dado momento, digamos, eu optei por ficar só com homens, mas, se fosse pela minha natureza, acho que eu não teria transado com mulheres nunca... Então, acho que é natural.

O contraste entre a multiplicidade observada no primeiro trecho e a univocidade presente nesse segundo é bastante surpreendente, e por isso mesmo significativa.

Se permanecêssemos na lógica da multiplicidade na experiência da sexualidade, chegaríamos a três formas de compreensão da identidade sexual: uma definida pelo desejo, pela disposição ao "pecado" e circunscrita, portanto, a uma cumplicidade efêmera; uma territorialidade nos termos de Perlongher, caracterizada por uma posição cambiante em uma rede de relações inscritas na topografia do espaço urbano e por fim um estilo de vida gay associado a uma ou outra rede estável de sociabilidade.

Mas a compreensão da homossexualidade é formulada por Ricardo (nesse trecho bem como em diversos outros momentos ao longo da entrevista) em termos de naturalidade, determinação e sentimento e não parece, portanto, se aproximar de nenhuma dessas três chaves. Estamos, aparentemente, diante de uma situação onde não seria apropriado dizer nem que as formas peculiares da experiência sexual se mostraram decisivas para o desenvolvimento de uma percepção acerca da sexualidade, nem uma particular percepção discursiva da sexualidade parece ter informado de forma decisiva a prática da homossexualidade.

Algo sensivelmente diferente caracterizou as trajetórias sexuais e afetivas de Rebeca e Lucas no que diz respeito ao desenvolvimento de uma percepção peculiar acerca da homossexualidade. No caso de Rebeca, um relacionamento particularmente marcante em sua adolescência é entendido como decisivo para os rumos de sua vida sexual e afetiva, de forma que a homossexualidade é compreendida como resultado, sempre parcial e provisório,[20] de um processo, de um acúmulo dialógico de experiências. O caso de Lucas é, de certa forma, inverso: foi o reconhecimento de si mesmo como homossexual, anterior mesmo a qualquer espécie de envolvimento emocional intenso com outro homem (nem mesmo uma paixão não correspondida), que informou sua busca por experiências homossexuais.

A trajetória de Ricardo, nesse sentido, é bem mais complexa. Sua experiência sexual se realizou, como vimos, em diversas dimensões, alternando inclusive práticas homo e heterossexuais. A adoção definitiva de uma orientação homossexual não foi precisamente localizada em momento algum de sua trajetória, e não parece estar relacionada a nenhuma experiência afetiva ou sexual em particular. Há apenas uma estranha certeza de que essa se trata de sua natureza, a manifestação mais sincera de seus sentimentos.

O seguinte trecho, ocorrido ao final da mesma entrevista, pode iluminar o problema da relação entre experiência e discurso na forma peculiar como a homossexualidade é elaborada por Ricardo. Conversávamos precisamente sobre a aparente contradição entre a extensa presença do sexo nas mais diversas espécies de diálogo e a baixa reflexividade que ele acreditava caracterizar a relação das pessoas em geral e dele em particular com a sexualidade.

– Mas se se fala muito sobre sexo, por que você acha que se reflete pouco sobre isso?

– Acho que é… Primeiro tem o lado do prazer, então fala-se muito sobre sexo porque é o grande prazer mesmo. E reflete-se pouco que é um grande tabu, né?

– Mas você acha que o tabu é falar sobre sexo ou falar certas coisas sobre sexo?

– É, falar sobre certas coisas… Aliás, falar sobre as coisas certas é tabu… Falar sobre as coisas erradas não é, é engraçado.

– Mas você acha que o grande prazer é o sexo ou falar sobre sexo?

– Pois é. Acho que tem um dado, biológico mesmo, que é associado ao prazer, até para as espécies procriarem, né? […] É óbvio que o prazer de fazer sexo, pelo menos para mim, é muito maior do que o de falar sobre. […]

---

20 Rebeca não exclui, por exemplo, a possibilidade de um dia se apaixonar por um homem.

Agora a gente vive numa civilização onde, não sei exatamente o motivo, dessa exposição que aparentemente todo mundo deseja ter, não é? Que é muito mais interessante falar sobre as coisas do que viver as coisas... Então, acho que as pessoas se interessam muito mais em falar sobre ir a restaurante tal, falar que está namorando com fulano de tal, falar que fizeram isso, isso e aquilo, do que fazerem realmente.

– Você acha isso negativo?

– Acho.

– Você acha que sentiria o mesmo prazer em algumas coisas se não falasse sobre elas?

– Acho, acho que podia ser até mais. Por que se o prazer fosse concentrado na vivência em si e não no falar sobre a vivência ou expor a vivência, aí é autêntico, né?

Há, podemos dizer, uma espécie de desconfiança em relação ao discurso sobre o sexo, ao possível sufocamento da autenticidade da experiência (ou da vivência) pelo prolixismo de sua exposição. A simplicidade da compreensão se associa então de forma surpreendentemente coerente com a valorização da experiência "autêntica".

Mas um problema ainda permanece no ar: como podemos pensar antropologicamente essa percepção que desconfia do discurso? Seria apropriado falar na existência de um discurso que busca negar a força e o valor do discurso? Se decidirmos seguir essa via de interpretação e tratarmos a compreensão da homossexualidade formulada por Ricardo como um discurso,[21] uma curiosa aproximação pode ser feita em relação à formulação do problema da materialidade do sexo em Judith Butler (Butler, 1999).

Se em Butler a materialidade do sexo não é pré-discursiva, mas é inversamente o efeito mais produtivo de um discurso que materializa o sexo, me parece razoável propor que a experiência sexual extremamente diversificada que caracterizou a trajetória de Ricardo não se deu dessa forma por ter se distanciado da discursividade do sexo, mas precisamente porque a espécie de compreensão discursiva que Ricardo elaborou acerca da sexualidade permitiu e valorizou a diversificação da experiência sexual.

A forma como Ricardo compreende sua homossexualidade, caracterizada por uma forte certeza em sua naturalidade, pode então ser entendida como um discurso de valorização da diversidade e da intensidade da experiência sexual exatamente porque dá liberdade à vazão do desejo sem definir de forma rigorosa as formas como ele deve se manifestar e se concretizar em experiências. Nesse

---

21 O que significa, de certa forma, desconfiar do discurso que desconfia do discurso.

sentido, ao contrário do que parecia se desenhar há pouco, a compreensão discursiva da homossexualidade foi de certa forma decisiva para a forma peculiar como Ricardo viveu sua sexualidade.

Agora, a forma como essa compreensão se desenvolveu e se formulou ao longo da trajetória de Ricardo é uma questão complexa que permanecerá, pelo menos por enquanto, em aberto.

Referências Bibliográficas:

BARTHES, Roland. *Sade, Fourrier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica". In. FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína (Org.). *Os usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

______________. "Gostos de classe e estilos de vida". In: Ortiz, Renato (org.) *Pierre Bourdieu* – Coleção Grandes Cientistas Sociais 39. São Paulo: Ática, 1983.

______________. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.

BUTLER, Judith. "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'". In: LOURO, G. L. *O Corpo Educado – Pedagogias da Sexualidade.* Belo Horizonte: Atlântica, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. "Platô 12 – Tratado de Nomadologia: A máquina de Guerra". In: *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: editora 34, 2008. v. 5.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O Mundo dos Bens: por uma antropologia do consumo.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade.* 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1: A vontade de saber.

FRANÇA, Isadora Lins. "Sobre 'Guetos' e 'Rótulos': Tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo". *Cad. Pagu*. Campinas, n. 28, 2007.

GUIMARÃES, Carmem Dora. *O homossexual visto por entendidos.* Rio de Janeiro: Garamond/CLAM, 2004.

GREEN, James et al. *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2005.

MOUTINHO, Laura. *Negociando com a adversidade: reflexões sobre "raça", (homos) sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro*. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2006, vol. 14, n.º 1.

_______________. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê. A prostituição viril.* São Paulo, Brasiliense, 1987.

POLLAK, M. *"A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?"* In: Ariés, Philippe; Béjin, André (Orgs.). Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo, Brasiliense, 1985.

PRETI, Dino. "Algumas Peculiaridades da Linguagem Maliciosa". In: *A gíria e outros temas*. São Paulo: T. A. Queiroz: Universidade de São Paulo, 1984.

ROWLING, J. K. *Harry Potter e o Cálice de Fogo.* Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

VEBLEN, Tornstein. "A Teoria da Classe Ociosa". In: *Os Pensadores: Veblen*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Marcio Zamboni é graduado em Ciências Sociais pela USP.
E-mail: marciobz@gmail.com

Sexo em Colônia

Um Ensaio sobre a Atração Inter-Racial Brasileira Durante o Período Colonial

Ricardo Cardoso

Resumo:

O ensaio trata de estudar um tipo de atração sexual constitutiva da miscigenação brasileira na época colonial: a inter-racial. O material usado é baseado nos registros feitos pela Igreja em visitações eclesiásticas, como as do Tribunal do Santo Ofício, e nas pesquisas de alguns historiadores. A ideia é mostrar a variabilidade da vida na Colônia e a fugacidade das relações que refletiam a não adequação de um modelo cultural europeu nos trópicos.

Palavras chave: Brasil – Colônia – miscigenação – sexo – identidade

O ensaio a seguir foi submetido à avaliação do Professor István Yancsó como um estudo a ser aprofundado e estruturado em uma futura iniciação científica. Com muito receio apresentei a proposta a ele. Este sentimento vinha da ciência da vida política que o professor experienciou, sendo perseguido pela ditadura, exilado na França e profundo conhecedor das teorias marxistas. Como ele se interessaria por um tema que poderia achar inócuo? Sua resposta mostrou que inócua era minha dúvida. Com sua peculiar gentileza e desmesurada atenção me ensinou que nada é descartável numa sociedade que tenta o tempo todo praticar a própria descartabilidade. O sexo e sua força nos forma literalmente e, no caso do Brasil, podemos ver o quanto a variabilidade é produtiva e generosa. Dedico esse trabalho a ele e sua força. Agradeço o profundo interesse que Luiz Mott, admirado pelo próprio professor István em seu pioneirismo no estudo do campo da sexualidade na História do Brasil, demonstrou em conhecer minha pesquisa tão imatura nesta fase.

Ricardo Cardoso

São Paulo, abril de 2010

I. Preliminares – As Carícias Iniciais

Há muito se tem falado acerca da miscigenação no Brasil, e no fim do século XIX, impulsionados por movimentos pseudocientíficos europeus, como o darwinismo social, toda uma geração de intelectuais voltou-se à investigação do tema, tentando justificar uma solução viável para as mazelas sociais e para a construção de uma identidade nacional. Surgiram muitas questões, e a principal delas foi: Teríamos herdado as melhores características das três "raças" que nos compõem? Ou as piores?[1] No decorrer do século XX, o debate ainda vai configurando-se de muitas outras formas, desde o *evidente branqueamento* da população, alardeado por Oliveira Vianna em seus estudos, até tornar-se uma espécie de orgulho nacional em manifestações da envergadura da música popular brasileira. Mas como teria se dado esse fenômeno do surgimento de um povo mestiço, que em sua totalidade foi forjado em alguns séculos de convivência por três raças que a princípio deveriam ter seus lugares intransponivelmente definidos na sociedade colonial?

A resposta, ou ao menos boa parte dela, deve necessariamente passar pelo sexo, pela atração sexual entre indivíduos de diferentes raças, muitas vezes recíproca, pois é impossível justificar o número de mestiços no período colonial apenas pela proposição de que senhores de engenho obrigavam suas escravas à "cópula", engravidando-as, embora, como sabemos, isso tenha ocorrido maciçamente. Alguns historiadores se debruçaram sobre a sexualidade brasileira deste período, dentre os mais recentes destacam-se, particularmente, Luiz Mott e Ronaldo Vainfas. Os dois escolheram mirantes particulares para avistarem esse vastíssimo horizonte. Mott viu do mirante das relações homossexuais, ou dos excluídos. Vainfas viu do mirante do despudor da Inquisição em tentar normatizar o despudor colonial. Minha intenção, ao contrário de tentar atingir estas admiráveis posições panorâmicas, é a de apenas refletir sobre a inegável atração sexual que as diferentes tonalidades brasileiras das gentes coloniais exerciam, igualmente, entre si.

II. O Ato – Primeiro e único

Pero Vaz de Caminha, em sua carta ao rei Dom Manoel, *o Venturoso*[2], expedida de Porto Seguro no primeiro dia de maio de 1500 e considerada a certidão de nascimento do Brasil, parece dizer que a "vergonha", decorrente do

---

1 Para o aprofundamento do tema, ver Schwarcz, Lilia Moritz, *O espetáculo das raças — cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo, SP, Cia. das Letras, 2004.

2 Pereira, Paulo Roberto (org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ, Nova Aguilar, 1999.

primeiro pecado de Adão e Eva, não desembarcou das naus com a tripulação lusitana na nova terra: "Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha". A atração sexual inter-racial (*etnoinversão* – estranho termo, usado até recentemente nos meios acadêmicos) já se anuncia neste trecho, porém se intensifica ainda mais com a comparação: "E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima daquela tintura, e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela". O caminho para a conexão sexual entre europeus e a gente da terra estava aberto.

Com a chegada dos primeiros escravos africanos esta relação ganha, literalmente, novas cores. Os negros pertenciam a incontáveis culturas que possuíam seus próprios protocolos sexuais, muito diversos da ortodoxia monogâmica judaico-cristã da sociedade branca. Como exemplos dessa diferença, podemos citar: os Sapes da Guiné que ofereciam suas mulheres aos visitantes em sinal de boas-vindas[3]; algumas tribos no Benin onde mestras alargavam as vaginas das meninas pré-adolescentes e as incentivavam a relacionarem-se com rapazes e outras moças masturbando-se mutuamente; e regiões dos atuais Congo e Angola onde eram muito respeitados os homossexuais que se vestissem e comportassem como mulheres, sendo atribuído a alguns deles a liderança espiritual da tribo. Também havia os grupos que cultivavam hábitos repressivos, como os Fulas, também da Guiné, que amputavam os clitóris das meninas para impedirem-nas de, quando adultas, usufruírem de prazer sexual.[4] Na senzala, os indivíduos, isolados desses grupos, se encontravam e lá mesmo poderiam começar o intercurso entre esses costumes. Ou sua opressão.

Forçoso é lembrar que a própria dinâmica do antigo sistema colonial instaurava um clima permanente de tensão nas colônias. A promoção primitiva de acumulação de capital na metrópole desenvolveu o tráfico negreiro como frente de obtenção de lucros, e isso estimulou a fixação do renascimento do

---

3 Os índios tupinambás quando capturavam um membro de uma tribo rival também lhe ofereciam uma companheira sexual até chegar sua imolação e devoração antropofágica. Ver Agnolin, Adone, *O apetite da antropofagia*. São Paulo, SP, Humanitas, 1998.

Alguns dos casos citados neste ensaio foram descobertos e utilizados na pesquisa e nos trabalhos de Luiz Mott sobre a sexualidade nas colônias americanas portuguesas. Os exemplos neste parágrafo foram retirados de Mott, Luiz, *O sexo proibido*. Campinas, SP, Papirus, 1988, pág. 22-31.

4 Em algumas culturas contemporâneas, essa prática ainda é realizada.

escravismo no Ocidente, agora moderno. Porém abstratas instituições, como a natural desigualdade entre os homens, a legitimidade do mando do proprietário das "peças", a hierarquia social, e a própria ideia de que o escravismo é inerente (e absolutamente necessário) à boa ordem social, não eram suficientes para garantir a estabilidade dessa sociedade escravista. Foram frequentes as fugas e atos de revolta contra os desmandos dos Senhores, e ainda, se a situação coletiva dos escravos não poderia ser contestada, situações individuais o poderiam. E muitas vezes o eram.

Muitos escravos e escravas submetiam-se à lascívia de seus senhores com medo da reação a uma possível recusa. Em 1739, o minerador Álvares Cabral, perante o Comissário do Santo Ofício, reconheceu que há oito anos sodomizava seis escravos seus "sendo forçados ou quase forçados a tal". Nos dias subsequentes, alguns dos escravos se apresentam perante o mesmo comissário e admitem terem cometido o pecado. Um deles, o jovem Antonio Jorge Ladano, é enfático ao descrever seu motivo: "violentado do medo do castigo e por respeito a seu senhor".[5] Em 1759, Francisco Serrão de Castro, herdeiro do engenho Boa Vista, chama seu escravo João Marimba, recém-chegado de Angola, para o mato: "Aí mostrou-lhe seu pênis, mandando que o negro boçal o pegasse. Apesar do medo e pejo obedeceu. Mandou então que se deitasse com a cara no chão e o sodomizou".[6] Porém, também havia os que se recusavam a ceder se o senhor pretendesse ultrapassar os limites convencionalmente instituídos da conduta sexual, como o negro João da Siva, 21 anos, que em 1742 relata que seu amo Manoel Alves, na primeira noite depois de o adquirir, "mandara que fosse ter com ele à sua cama e entendendo que era para ato pecaminoso, disse-lhe que "se o comprara para esse efeito, que o tornasse a vender",[7] ou o próprio João Marimba que, passado um ano do episódio descrito acima, fora novamente chamado pelo seu senhor com as mesmas intenções e dessa vez se nega respondendo que "não era negra para pecar com ele, mas que era homem ainda que escravo". Sendo atacado, resiste e, mais tarde, depõe contra seu senhor perante o Santo Ofício.

Outro fator importante para compreendermos a atmosfera onde se davam as relações sexuais, espontâneas ou não, na colônia, é a sensação de fugacidade que seus habitantes sentiam ao viver aqui. Fernando Novais, em seu capítulo para a "História da Vida Privada no Brasil"[8], coloca a mobilidade

---

5 ANTT, IL, Caderno do nefando n.º 20, fl. 364.

6 ANTT, IL, Processo 17.759.

7 ANTT, IL, Caderno do Nefando n.º 20 (16-10-1742).

8 Novais, Fenando A (org.). *Condições da privacidade na Colônia.* In *A História da Vida Privada no Brasil* – vol 1. São Paulo, SP, Cia. das Letras, 1997.

como a mais geral característica da população no mundo colonial, em contraste com a relativa estabilidade no velho mundo. A contínua chegada de novos contingentes populacionais criava a necessidade de integrar novas pessoas aos círculos de intimidade, criando a sensação de fluidez em relações que não tinham tempo de se sedimentarem. Sensação intensificada pelos contínuos deslocamentos devidos às "correntes de povoamento". O próprio Antonil, em 1711, identificava nos primeiros povoadores das Minas os "filhos de Israel no deserto".[9]

Enorme território colonial de tão pequena metrópole fez que o espírito aventureiro e semeador português[10] se dispersasse neste vasto espaço, criando uma angustiante sensação de descontiguidade na população colonial. População esta já composta por enorme variedade étnica de índios, negros, e muitos desterrados peninsulares pelas mais diversas faltas, ou até mesmo pela possibilidade de ainda virem a cometê-las.[11] Desterrados portugueses que poderiam buscar na Colônia o mesmo abrigo tranquilizador que Sófocles concedeu ao desterrado filho de Laio em uma das tragédias de sua trilogia tebana, *Édipo em Colona*. Depois de uma funesta relação com a mãe-pátria, Édipo e os desterrados ansiavam por uma nova terra-mãe que os acolhesse e que pudesse ser fecundada por seu espírito semeador. No entanto, as sensações de descontiguidade, desconforto, instabilidade, fluidez e desterro marcavam profundamente o viver nesta Colônia. Nesse quadro, a necessidade de criação de zonas intermediárias, ou de momentos de aproximação, passou a emergir como traço forte desse viver e da procura dos vagamundos aventureiros que povoaram o Brasil, e a miscigenação foi o principal, e mais espetacular, desses espaços de encontro. Embora óbvio, é válido lembrar que a miscigenação em seu aspecto mais elementar, o físico, nasce em um ato também elementar. E físico.

O ato sexual entre brancos e negros indignou muita gente. Benci, em 1700, registrava sua queixa: "Quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra e formosura, e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil?".[12] No mesmo início do século XVIII, um viajante europeu ficou assustadíssimo em conhecer um português que trocou uma lisboeta encantadora "pelo amor de uma negra que não teria merecido as atenções de mais feio preto de toda Guiné".[13] O capitão Salvador Bonilha

---

9 Antonil, João Andre. *Cultura e opulência do Brasil (1711).* São Paulo, Cia. Editora Nacional, s/d.

10 Expressões concebidas por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil.*

11 Ver Souza, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII.* Rio de Janeiro,RJ, Edições Graal, 1982.

12 Benci, Jorge. *Economia cristã do governo dos escravos.(1700).*São Paulo,SP, Grijalbo, 1977.

13 Freyre, Gilberto. *Casa Grande e Senzala.* Imprensa Oficial, Recife, PE, 1966, 2 volumes.

chocou tanto os vizinhos de uma vila de São Paulo por tratar demasiadamente bem seus escravos e "dar de comer, com largueza, aos negros novos, para pecar com eles, matando porcos para mimar os negros minas...e assim os atrair melhor para o nefando", que o denunciaram, principalmente por ele "regalá-los com aguardente", completamente enervados.[14] E no Maranhão é até hoje conhecida a história da filha do dono de um arraial, que se apaixonou por um escravo da família, engravidou e foi enterrada viva com o amante pelo próprio pai.[15]

Se a miscigenação é o principal ponto de aproximação entre os habitantes da colônia, nas zonas produtoras voltadas ao comércio exterior (como o litoral nordestino ou as Minas) seu principal fruto é o mulato, personagem que rouba a cena colonial e inspira medo, despeito e desejo nos outros caracteres. Em 1711, Antonil cita um provérbio, já então muito conhecido, que diz: "O Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e mulatas".[16] Para estes últimos "todos os mimos são seus" e "eles e elas da mesma cor, ordinariamente levam no Brasil a melhor sorte; porque com aquela parte de sangue de brancos que têm nas veias e, talvez, dos seus mesmos senhores, os enfeitiçam de tal maneira que alguns tudo lhes sofrem, tudo lhes perdoam", salvo quando "por alguma desconfiança ou ciúme o amor se muda em ódio e sai armado de todo gênero de crueldade e rigor". Minado era o paraíso dos mulatos.

A Gregório de Matos também não passa despercebida a submissão dos poderosos à sensualidade dos mulatos:

"Muitos mulatos desavergonhados,
trazidos sob os pés os homens nobres,
posta nas palmas a picardia
...Eis a cidade da Bahia"

Neste poema, apropriadamente cunhado "Descreve o que era naquele tempo a cidade da Bahia", vislumbramos o brilhante jogo semântico criado pelo autor, pois, se sob os pés os mulatos traziam os homens nobres, nas palmas das mãos postavam a *pica ardia.* Podemos lembrar que a palavra "pica" já possuía um dos mesmos significados que ainda possui, pois à mesma época de Gregório, em 1680, um criado relatou a uma visita pastoral que Luiz Delgado, um vizinho português de seu dono, chamando-o à porta de sua casa perguntou-lhe maliciosamente em segredo: " Miguel, quero saber, tendes três

---

14 ANTT, IL, Caderno do Nefando n 19, (25-9-1741).

15 Assunção, Matthias Rohrig. *A Guerra dos Bem-te-vi.* São Luiz, Ma, Sioge, 1988.

16 Antonil, João Andre. *Cultura e opulência do Brasil (1711).* São Paulo, Cia Editora Nacional, s/d.

polegadas de pica?".[17] Muitas das atuais palavras usadas para significar órgãos ou atitudes sexuais já eram largamente empregadas na colônia: Padre Antônio Guerra, quando perguntado por um homem procurado, respondeu que "bem o conhecera por que lá fizera a punheta com ele"; em 1645, o escravo Jerônimo Soares e o mulato conhecido como Bugio são denunciados pela fama pública de que "um chupava o outro";[18] em 1753, testemunhas denunciam o padre André da Silva Ribeiro, e contam "que de sua cama ouviram-no chamar ao preto Antonio dos Santos por estas palavras: "Vem cá, dá-me o cu, dá-me o cu, que quero foder";[19] e em 1592, a degredada portuguesa Francisca Luiz, negra forra natural da região do Porto, ao saber que sua amante, Isabel, havia tido relação íntima com um homem, foi esperá-la à porta do casal (elas duas), e ao chegar Isabel, Francisca soltou aos gritos: "Velhaca... Quantos beijos dás a teu coxo e abraços não me dás um?! Não sabes que quero mais a um cono do que quantos caralhos há?!" Todos os vizinhos vieram ver o que estava acontecendo e então Francisca enfiou Isabel aos tapas, e ainda gritos, para dentro da casa das duas.[20]

Muitas vezes, a preferência por parceiras "de cor", ou a inevitável comparação com as mulheres brancas, era declarada pública e notoriamente pelos homens, começando com a já citada comparação de Caminha de que a vergonha de uma índia faria vergonha às portuguesas "por não terem as suas como a dela". No fim do período colonial, um viajante francês, Charles Expilly, proclama que "aquele que sentiu duas vezes o cheiro acre, mas embriagador, da catinga de uma negra, achará desde então muito desenxabido o cheiro que exala a pele da mulher branca".[21] Mas, no início da colonização, de forma geral, havia poucas mulheres para serem comparadas umas com as outras (ao menos nas zonas açucareiras). Os escravos eram considerados "feixes de músculos"[22] e, por isso mesmo, a preferência pela importação de "peças" masculinas. À falta de mulheres nas colônias, alguns autores ligam a alta incidência do pecado da sodomia, denunciado na primeira visitação do

---

17 ANTT, IL,Processo n 4.769 e 4.230.

É útil lembrar que o tamanho do órgão genital masculino, assim como o da largura do quadril das mulheres, era um dos critérios de compra dos escravos, pois eram considerados ligados à sua fertilidade.

18 ANTT, IL,Caderno do Promotor n 29, Bahia (4-12-1645).

19 ANTT, IL,Caderno do Nefando n 20, fl. 139 (22-3-1753).

20 ANTT, IL, Processo 13.787.

21 Mott, Luiz R. B. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição.* Campinas, Sp, Papirus, 1988. Pag 55.

22 Reis, João José ; Silva, Eduardo. *Negociação e conflito, a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, SP,* Cia. das Letras, 1989.

Tribunal do Santo Ofício, no nordeste colonial. Esta visitação ocorre durante o primeiro *boom* econômico do açúcar brasileiro, sinal de que a colônia aumentava sua participação na dinâmica econômica do Império português, mesmo como periferia do sistema que a regia,[23] e que deveria, portanto, ser vigiada mais de perto, principalmente por ter sido destino de muitos cristãos novos fugidos do Reino.

Desde o século XIII, sucessivas leis condenaram este "pecado contra a natura" chegando mesmo a muito acuá-lo no reino lusitano. Porém, com as grandes navegações, hábitos de outras culturas apareceram e instigaram o espírito semeador português. Nas colônias brasileiras, tribos indígenas e dissidentes de tribos africanas praticavam o homossexualismo, e o contato entre estes e os colonizadores pode ter afrouxado a autoproibição de tal prática entre os reinóis. Em muitos destes também era forte a atração por parceiros "de cor" (esta expressão abrangia negros, mulatos, muçulmanos, indianos trazidos como escravos, índios e todos os indivíduos que não pertencessem à raça branca dominante). Muitas mulheres brancas não tinham somente que competir com suas escravas a preferência dos maridos, mas também com seus escravos, como a esposa do advogado que fora ao mercado "procurar por um africano espadaúdo, musculoso de feições chatas e grossas, para partilhar debaixo de seu teto, o próprio leito, desprezando o tálamo onde refreava as lágrimas uma infeliz abandonada"[24], ou como a esposa do capitão José de Lima Noronha Lobo, que conviveu por dezoito anos com a amancebia do marido e de seu escravo Antonio, que para consumá-la se encontravam sempre num lugar escuro e secreto, o bananal do quintal.[25]

Nos solteiros, o pecado sem nome entre brancos e gentes de cor chamava ainda mais atenção, e denúncias. Luiz Delgado, o português que perguntou ao criado do vizinho sobre as "polegadas de pica", foi delatado por andar sempre conversando, e rindo, com seu escravo e amante. Ombro a ombro. Quando a um escravo era apenas permitido andar atrás de seu Senhor. Luiz Delgado foi denunciado inúmeras vezes por ser notório o carinho com que tratava seus parceiros. E mesmo quando não era notório. Quando se instalou perto do Convento do Carmo, no Rio de janeiro seiscentista, o padre que morava num sobrado em frente à sua casa testemunhou que ficava observando Luiz tratar com singularidade um outro companheiro, "vendo de sua janela Luiz Delgado penteá-lo e (lhe) amarrar as fitas nas mangas da camisa...antes

23 Novais, Fernando. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial.* São Paulo, SP, Braziliense, 1998.

24 Pires de Almeida, José Ricardo. *Homossexualismo: A libertinagem no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Rj, Lalmmert e C. Eds. 1906. Pag. 168.

25 ANTT, IL, Caderno do Nefando n 20, fl. 458 (30-6-1778).

que saísse para fora".[26] O cabo de esquadra Inácio Geraldes, no Arraial do Tijuco, em 1762, também chamou atenção ao comprar o crioulo Anselmo, 18 anos, natural de Taubaté, que trabalhava no contrato de diamantes, e logo após começar a tratá-lo como filho, mandando-o buscar na cozinha para afagá-lo. Mas chamou mais ainda atenção quando, uma vez, o pegou conversando com outro soldado e o prendeu com correntes de ferro, por ciúmes.[27] Na Bahia, uma garota portuguesa de treze anos, Guiomar Piçarra, foi denunciada por se envolver com uma negra da Guiné, Mécia, "ajuntando suas naturas em desonesta amizade"[28] e um negro do Benim é denunciado por tacar pedras, descontroladamente, em quem o chamasse por Antônio, seu nome. Só aceitava ser chamado de Vitória.[29]

Em 1595, um denunciante conta ao visitador do Santo Ofício que se escondeu, às escuras, por trás da porta de seu vizinho, chamado Baltasar da Lomba, homem solteiro, que "costumava coser, fiar e amassar como mulher", e pôs-se a escutar por uma abertura da porta (!) que o dito Baltazar estava com um índio chamado Acahuy numa rede que rangia, que ambos ofegavam, e que o índio dizia em sua língua umas palavras que significavam: "Queres mais? Queres mais?".[30] Depois, outra denúncia atesta que esse Baltazar da Lomba foi visto por uma índia fazendo o mesmo pecado com um negro "em cima de umas ervas" fora de casa. E outra ainda atesta que esse mesmo Baltazar (!!) se mudou para a aldeia do Guaramane, a provável aldeia de onde veio Acahuy, e que se relacionou com quase todos os jovens índios de lá. O que deve ter acontecido, pois a maioria dos índios acusados como agentes de sodomia, nesta visita da Inquisição, são os que os delatores dizem que experienciaram o Baltazar.

Grande parte destas denúncias foram feitas aos oficiais das inquisições eclesiásticas pelos próprios habitantes ao lado. No Brasil colonial era praticamente impossível esconder qualquer coisa dos vizinhos. Os núcleos populacionais urbanos eram pequenos e as casas se dividiam entre si em meia-

---

26 Ver a imperdível análise de Luiz Mott contando a viagem épica desse homem, que começou tocando viola, fazendo pequenos furtos com o irmão, e se relacionando amorosamente com o irmão da noiva na cadeia. *Desventuras de um português no Brasil seiscentista* In *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição.* Campinas, SP, Papirus, 1988. E sobre ele também ver a análise de Ronaldo Vainfas, tratando de como ele e seu advogado de defesa português brilhantemente driblaram a Inquisição portuguesa pela última vez em que foi apanhado. In *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial.* Rio de Janeiro, RJ, Editora Campus, 1989. Págs 168-175; 266-268; 307; 322-324.

27 ANTT, Il, Caderno do Nefando n.º 20, fl. 329.

28 ANTT, IL,Processo 1.275.

29 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.º 29, Bahia (4-12-1645).

30 Denunciações de Pernambuco, 1595. Pág. 399-401 (31).

parede. Casas cobertas, amantes descobertos, vizinhos fofoqueiros. Foi o vizinho que se escondeu atrás da porta do da Lomba para escutá-lo na rede com o índio e denunciá-lo. Foram os vizinhos que levaram a comoção de Francisca e Isabel para o juízo eclesiástico, e que denunciaram indignados o que dava de comer para os negros novos, cheios de água ardente. Mas não eram apenas os segredos de amores que os vizinhos precisavam contar. Eram quaisquer segredos. Veja-se o caso de Guiomar Tavares, quituteira, que achou necessário denunciar o "marido da vizinha da vizinha" por este ser chamado pela própria mulher, em fúria, de somítigo (uma palavra tupi para homossexual) durante as brigas do casal. Na casa ao lado da casa da vizinha de Guiomar. Depois a quituteira denunciou a mais gente. Que nem conhecia. Dona de uma "indefectível vontade de 'murmurar'".[31]

A máquina da Inquisição se liquefaria se uma parte da população não colaborasse com ela por vontade de mostrar serviço, por medo do Diabo, ou pior ainda, por medo do Inferno Inquisitorial. O pânico gerado pela possibilidade de torturas, humilhações, fogueiras e desterros desenvolvia as delações e dissolvia os vínculos de solidariedade internos.[32] No entanto, como dirá mais tarde outro futuro vizinho, Ernesto Guevara, "Os poderosos podem matar uma, duas ou três rosas, mas jamais conseguirão deter a *primavera* inteira". Outro tipo de resistência criativa também nasce em meio aos desaventos, e assim foi frente o levantar da Inquisição no Brasil colonial, trazendo novos laços de solidariedade internos: pactos de silêncio, reinvenções coletivas de histórias a serem contadas, quando delatadas, na mesa inquisitorial, fugas em conjunto, procura de parceiros de relações antigas para sintonizarem a omissão de detalhes, e, até mesmo, confissões combinadas para autoproteção.

Em algumas dessas denúncias percebemos a posição de periferia ocupada pelas colônias brasileiras no sistema mercantilista português, a que aludimos acima, como na confissão de Belchior da Costa, quando, depois de contar como pecara com Mateus Nunes, foi inquirido sobre a ciência do pecado, ao que respondeu "naquele tempo não entendeu ele confessante bem ser isso pecado",[33] e Antonio de Aguiar, 20 anos, morador do Recôncavo baiano que disse "sabia que era pecado, mas não que era tão grave".[34] Justificativas (verdadeiras ou não) impensáveis em território peninsular devido ao olho mais atento da Inquisição. Isso mostra como os habitantes da América portuguesa muitas vezes tinham, ou

---

31 Expressão brilhantemente formulada por Ronaldo Vainfas em seu artigo *A Teia da Intriga.* IN *História e Sexualidade no Brasil.* Graal, Rio de janeiro, RJ, 1986. Pág. 62.

32 Ver o minucioso estudo sobre o assunto de Ronaldo Vainfas em *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial.* Rio de Janeiro, Editora Campus, 1989.

33 Confissões da Bahia, 1591, pág. 115.

34 Confissões da Bahia, 1591, pág. 152.

fingiam ter quando isso os livrava de opressões, uma noção distante das práticas culturais dominantes na Península Ibérica.

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda coloca como principal característica da nossa civilização as consequências advindas da tentativa de transpor uma cultura europeia para sua implantação nos trópicos. Uma forte resultante dessa transposição é nosso particular aspecto religioso: "Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa... culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade "democrático", um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, nosso sentimento religioso".[35] Catolicismo que também foi tangido pela sensualidade que se manifestava nas colônias portuguesas, como podemos ver na exclamação da cigana Apolônia, que quando estava andando sob uma chuva intensa em Salvador, em meio ao barro soltou: "Bendito sea el carajo de mi señor Jesu Christo",[36] ou na afirmação de João de Souza, negro morador de Paracatu, de que a maçã do paraíso "eram as partes pudendas de Eva, e que Deus proibira Adão de comê-la", e que, quando sentia brochar-lhe o órgão sexual, recitava: *Et inclinato capite, emisite spiritum (e, inclinando a cabeça, entregou o espírito)*.[37]

Essa corrupção do sentimento religioso foi ainda auxiliada pelo comportamento inadequado, segundo a ortodoxia católica, dos próprios padres que, muitas vezes, eram amancebados (mais da metade dos padres da região de Ilhéus em 1813),[38] homossexuais ou homossexuais amancebados. Afora os padres que usavam do sacramento da confissão para assediar os fiéis, como o padre Bernardo José de Matos, que mandava algumas mulheres baterem no peito pedindo perdão a Deus, enquanto lhes tocava o busto.[39] Numa sociedade assentada sobre diferentes graus e esferas de privilégios, que iam desde grandes monopólios comerciais à cessão, por soldados, de melhor lugar na "fila da água" para as mulatas mais bonitas, encontramos até um sacerdote que foi acusado de privilegiar suas concubinas ao ministrar a comunhão.[40] Numa terra

---

35 Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Editora José Olympio, Rio de Janeiro, RJ, 1975. Pág. 109-111.

36 Vainfas, Ronaldo; *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial.* Rio de Janeiro, RJ, Editora Campus, 1989.

37 ANTT, Caderno do Promotor n 130 (1775).

38 *Devassa nas freguesias da Comarca do sul da Bahia no ano de 1813,* depositado na Cúria Arquidiocesana de Salvador.

39 ANTT , Caderno dos Solicitantes n.º 26, fl. 74 (1743-1745).

40 *Devassa nas freguesias da Comarca do sul da Bahia no ano de 1813,* depositado na Cúria Arquidiocesana de Salvador.

onde a patrimonialização do Estado é feita pelo *homem cordial,*[41] que tudo submete ao seu campo de intimidade, por que não o poderia a patrimonialização dos sacramentos pelo *padre cordial*? Ainda mais em tempos de festa?

As festas religiosas foram outro espetacular ponto de aproximação, por sua própria natureza, dos habitantes de todas as cores da colônia. Palco para a explosão da vitalidade em suas mais variadas expressões.[42] Quando havia essas festas, os núcleos urbanos atraíam uma miríade de expedições desbravadoras empreendidas pelas gentes de fora dali: pequenos roceiros, grandes senhores acompanhados de suas famílias e escravos em caravanas, tropeiros, etc. Atrair os colonos para as festas devotas era a própria intenção da Igreja. Em São Paulo, 1752, o Bispo ameaça de "ex-comunhão maior" quem não viesse à procissão de São Francisco. Até as irmandades enclausuradas em conventos eram obrigadas a virem para fora e assistirem os ritos. Muitas Câmaras Municipais obrigavam o enfeitamento das vilas. Até as negras quitandeiras já foram obrigadas a cobrirem e perfumarem as ruas com folhas-de-cheiro exóticas. Às custas das próprias negras quitandeiras, claro!

Havia até ordens de prisão a quem não comparecesse para garantir a "segurança" contra fugas de escravos índios e negros, que eram comuns durante as festas. Com esse ajuntamento de gente instalava-se uma enorme gregariedade em meio à alegria dos santos, mesmo que isso desagradasse o alto clero e alegrasse o baixo, de onde até seus membros saíam da normatização para celebrar, trazendo suas amásias, bebendo e jogando cartas com os fiéis. Mesmo que convocada por ela, essa vitalidade e bulício do povo (e dos padres) tirava a Igreja do sério, enervando-a.

Os superiores da hierarquia eclesiástica da São Paulo setecentista reclamavam nas pastorais: do riso popular causado por estes simpáticos padres despudorados, pelas improvisações teatrais que os retratavam com graça, pelo maestro que errava a condução das músicas, pelo coral desafinado que acompanhava o maestro no erro; das danças "desonestas" no intervalo das músicas sacras; da "escravatura ignorante" que guardava os dias de festa para se esbaldarem em "bebidas, jogos e bailes"; dos batuques. Reclamavam de um "pecado detestável" e comum nas igrejas no momento dos ritos: as "murmurações". Pecado que, ininterruptamente, enervava os padres no púlpito, e que depois frequentava os

---

41 Outra expressão clássica criada por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*.

42 Sobre as festas coloniais, ver o vivíssimo artigo, usado aqui, de Mary del Priori "Deus dá licença ao diabo", que se calca nas celebrações paulistanas do século XVII, in Vainfas, Ronaldo (org). *História e Sexualidade no Brasil.* Graal, Rio de janeiro, RJ, 1986. E o delicioso *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa.*, organizado pelo professor István Jancsó, orientador deste artigo, e pela professora Iris Kantor.

próprios padres nas sacristias e enervava, ininterruptamente, seus superiores. Reclamavam também das horripilantes quantidades de comida e regabofes que os fiéis, ou seja, os "murmuradores", levavam para dentro da igreja na hora dos ritos, e que após efusiva ingestão abandonavam o que sobrou, como as bagaceiras, sobre os bancos. Ou pousados nos cantos. Ou que consumiam nos "incontáveis tabuleiros de doces" nas ruas e portas da igreja na Semana Santa. Semana de jejum.

Para Foucault, o desejo e a satisfação de comida levam ao desejo de satisfação sexual.[43] Uma coisa está ligada à outra, pois o corpo, ao se alimentar, armazena a energia necessária para o ato da reprodução e se dispõe a ela. Assim percebemos porque as libações populares azedavam o humor da Igreja, e porque esta reclamava da mistura de homens e mulheres de todas as cores nas rezas noturnas, sob os adros das igrejas, à luz de velas. A noite trazia os fiéis para a igreja, e estes por alguns momentos paravam de murmurar. E só Deus sabe por quê. Por isso, nas mesmas pastorais, chegou-se a proibir as festas religiosas à noite. Como somente isso não funcionou, proibiram-se também os enterros à noite. Sem resultados, proibiram-se às portas das igrejas de também abrirem à noite para qualquer oração. Sem noites. Sem fiéis. Sem encontros. Sem resolver o problema, por fim, proibiram-se os fiéis de frequentarem a igreja sem seus consortes. Inclusive durante o dia.

Reclamavam das mulheres que iam à Igreja com saia curta (à altura dos tornozelos); dos homens que entravam sem desmontarem dos cavalos; dos que entravam com "chinelas"; dos que rezavam ajoelhados em um joelho só. Para poupar o outro. Estas atitudes na maior parte das vezes não significavam menosprezo ou repúdio à religião, mas sim tentativas dessas gentes de fugir às normatizações que a opressão do poder tentava infringir, o tempo todo, na solidão colonial. E com um pouco de originalidade. Tentativas de escape que também provocavam a violência. As pastorais reclamavam das brigas e lutas constantes, nas quais até uma mulher poderosa levou seus tios, sobrinhos e escravos, todos armados, à igreja, para chacinar alguns desafetos. Na missa da festa de Nossa Senhora de Nazaré. "Na festa, a regra será esquecida, a norma será quebrada, quanto mais rígida é a ordem, mais ensandecida é a festa e mais libertadora é a desordem"[44], até este brilhante momento fugaz, às vezes, se desfazer em assassinatos pelos *homens bons* (ou pelas *mulheres boas*).[45] Ou até a

---

43 Foucault, M. *Le combat de la chasteté* in Ariès,Béjin, ª (org). *Op. Cit.*, pág 27.

44 Priori, Mary Del. *Deus dá licença ao diabo.* in Vainfas, Ronaldo (org). *História e Sexualidade no Brasil.* Graal, Rio de Janeiro, RJ, 1986. Pág. 105

45 *Homens bons* era a expressão que se usava nos documentos oficiais para os homens de cabedais que dirigiam a economia e a política das vilas.

festa acabar tranquilamente e cada moça quituteira, cada tropeiro, cada escravo voltar para seu lugar e continuar a vida.[46] Até a próxima festa.

E continuar a vida sob o olho do Grande Senhor.

Este *homem cordial* nasce nos grandes complexos açucareiros fechados em sua autossuficiência. Isolados do mundo e submissos a um pai, o Senhor do Engenho, os habitantes desses micro-universos reconhecem a família como principal núcleo organizatório. E é com essa relação familiar, íntima, que mais tarde eles se espalharão e se relacionarão com o mundo. Os escravos, assim como os padres, também não fogem a essa regra. Conhecedores das mazelas íntimas de seus Senhores, usarão de artifícios ligados a elas para negociarem emocionalmente com eles e saberão usar esse paternalismo para se beneficiarem ou, ao menos, se protegerem.

João José Reis e Eduardo Silva em *Negociação e Conflito,*[47] mostram as inúmeras formas que os escravos usavam para, no cotidiano, negociarem com seus senhores, ou ainda, através destes, com a própria sociedade escravocrata.[48] O lado paternalista do colono possuidor de escravos era sabiamente invocado, em momentos difíceis, por estes próprios escravos. O Juiz de Paz Antonio Guimarães, apesar de geralmente inflexível no cumprimento da lei, cedia ao choro de mulatas arrependidas.[49] Esse tipo de apelo emocional provavelmente camuflava uma sábia artimanha dos crioulos para escaparem aos inúmeros tipos de punições a que estariam sujeitos. Os escravos mulatos, quando não eram vistos como amantes, eram vistos como filhos, criaturas no meio caminho do amadurecimento social a serem tuteladas pelo experiente pai branco,[50] e muitas vezes, tiravam vantagem de sua condição de filhos-propriedade.

Antonil, em citação já feita, onde mostra como os mulatos *enfeitiçavam* seus senhores, continua: "E não é fácil cousa decidir se nesta parte são mais remissos os senhores ou as senhoras, pois não falta entre eles e elas quem se deixe governar de mulatos". Ladinos, tiveram que desenvolver formas inteligentes

---

46 *E cada qual no seu canto/ E em cada canto uma dor/ Depois da banda passar/ Cantando coisas de amor*. *A Banda*, canção composta pelo filho de Sérgio Buarque de Holanda, Chico Buarque, numa época em que o poder político no Brasil foi tomado por outros *homens bons*, os dirigentes militares de então.

47 Reis, João José; Silva, Eduardo. *Negociação e conflito, a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, SP,* Cia. das Letras, 1989.

48 O regime escravocrata no período colonial era retroalimentado pelos próprios escravos. Muitos, ao se libertarem, tratavam de tornarem-se, também, senhores de escravos.

49 Reis, João José; Silva, Eduardo. *Negociação e conflito, a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, SP,* Cia. das Letras, 1989. Pág. 44-47.

50 Branca era a cor a que nem todos esses senhores, homens de cabedais ou bem situados socialmente pertenciam, porém assim gostavam de se representar.

e criativas para sobreviverem melhor à condição, e a sensualidade era uma sua forte moeda de troca. Por outro lado, como vimos, muitos escravos decidiam não ceder às investidas de seus donos, com eles criando enfrentamento. Não possuíam muitas armas e, por isso mesmo, forçoso era serem hábeis em instrumentalizá-las, calculando muito bem seus passos. E uma dessas armas era a denúncia para a Inquisição ou instituição eclesiástica mais próxima, como fez o moçambicano Francisco que, ao contar a que seu Senhor o forçava, foi instigado por uma negra forra "que desse parte aos brancos, por que sabiam os meios para fustigar semelhante pecado".[51] As preferências amorosas dos próprios escravos poderiam levar a esse tipo de denúncia, assim como a outras atitudes passionais, como o africano Benedito que foge por causa de "uma tal Perpétua, sua amásia",[52] talvez vendida para outro Senhor. O rompimento afetivo forçado era dos momentos mais dramáticos na vida de um escravo. Continuemos com Antonil: "Os que desde novatos se meteram em alguma fazenda, não é bem que se retirem dela contra sua vontade, porque facilmente se amofinam e morrem." E no século XIX, no Rio de Janeiro, ao desativar uma fazenda, o dono pondera: "Separar aqueles escravos uns dos outros e dividi-los pelas outras fazendas..seria além de impolítico, desgostá-los separando-os de uma tribo."[53]

Muitos Senhores chegaram a se amancebar com suas escravas e delas tinham filhos. A própria amancebia poderia ser arma para negociação da alforria, mas essa promessa de liberdade nem sempre era cumprida quando se realizava o ajuntamento. Essas uniões, que fugiam ao padrão das outras uniões entre indivíduos da mesma classe, frutificavam no que normalmente frutifica o encontro sexual constante entre um homem e uma mulher, mesmo que de classes opostas: filhos.

Nem sempre escravos como as mães, essas crianças que eram libertadas pelo pai, ou que já nasciam de mães livres, não se encaixavam muito bem na sociedade estratificada instaurada aqui. Pais classificados, filhos desclassificados, oprimidos entre dois polos desta ordenação. O número desses indivíduos inclassificáveis cresce gradualmente durante o período colonial, porém saltando no século XVIII, período de notável aceleração histórica.[54]

---

51 ANTT, IL, Caderno do Nefando n.º 20, fl. 364.

52 Reis, João José; Silva, Eduardo. *Negociação e conflito, a resistência negra no Brasil escravista.* São Paulo, SP, Cia. das Letras, 1989. Pág. 63.

53 Carta do barão de Pati do Alferes a Bernardo Ribeiro de Carvalho, Monte Alegre, 20/2/1859, *apud* Reis, João José ; Silva, Eduardo. *Negociação e conflito, a resistência negra no Brasil escravista,* pág. 64.

54 Para essa noção de desclassificação e seu contexto histórico, ver Mello e Souza, Laura de . *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII.* Rio de Janeiro, RJ, Edições Graal, 1986.

Mas apenas ser um mestiço livre não tornava alguém um "desclassificado". O que colocava um indivíduo nessa condição era o seu não aproveitamento na máquina do antigo sistema colonial, voltado à geração de lucros para a metrópole. Porém este sistema, contraditoriamente, não deixava lugar para a grande massa livre, e sem cabedal, empregar qualquer tipo de ação produtora. Essa massa que certamente não se identificava com os escravos, não possuía capital para empregar-se nas grandes unidades de produção colonial. E quando não era temporariamente absorvida por esta (como na fortificação de fronteiras, em guerras ou expedições reconhecedoras), ficava à deriva.

Esses desclassificados eram muitas vezes chamados de vadios, o que poderia significar: "trabalhador esporádico, homem desprovido de dinheiro, criminoso, ladrão, sublevado, revoltoso e até mesmo potentado dissidente".[55] A eles geralmente eram associadas posturas heterodoxas de comportamento. Filhos de uniões pouco ortodoxas, graciosamente não negariam aos seus.

Amplo é o leque de ocupações (ou não ocupações) desses desclassificados: quituteiras nas minas, faiscadores, prostitutas, ciganos, andarilhos, donas de bordéis, de botecos, degredados (estes eram os desclassificados e Édipos do Império português que eram mandados para as Colônias), índios aculturados, etc. "Ao contrário dos senhores e dos escravos, essa camada não possui estrutura social configurada, caracterizando-se pela fluidez, instabilidade, pelo trabalho esporádico, incerto e aleatório".[56] Junte-se a isso a desoladora sensação de descontiguidade e efemeridade de que fala Novais, e a falta de interesse da igreja por essa camada, e podemos vislumbrar a emergência da necessidade dessas gentes de apegarem-se à vida em suas manifestações mais evidentes, carnais. Onde, na colônia, há qualquer batuque, qualquer bafafá, ou exibições com conotações sexuais, lá estão os desclassificados *façanhudos,*[57] com outros escravos ainda mais *façanhudos*.

Na hierarquia social desse período, havia hostilidade recíproca entre escravos africanos e crioulos (que nasciam aqui), pois estes obtinham privilégios junto aos seus proprietários e não aceitavam a identificação com os primeiros. Porém, algumas manifestações culturais, como as festas religiosas cristãs que vimos aqui, ou os cultos afro-brasileiros (forjados nessa época), como o candomblé, eram homogenizadoras e agregavam crioulos, africanos, mestiços e brancos forjando com o tempo uma rede de cooperações, combatida pelas classes dominantes que se sentiam ameaçadas em seu sistema assentado na violência impingida àquela

55 *Idem,* pág. 65.

56 *Idem* pág. 63.

57 Expressão que Mário de Andrade usava para os mulatos desclassificados em *O Aleijadinho*(1928), in *Aspectos das artes plásticas no Brasil.* São Paulo, s.d. p. 19-20.

gente. A amancebia também era característica predominante nessa camada, pois, além de se enquadrar melhor à fluidez e insegurança que caracterizava a vida desses indivíduos, estes nem sempre podiam arcar com as despesas que demandava a oficialização do sacramento matrimonial, embora muitas vezes decididamente se esforçavam para isso, até duas vezes, sendo depois acusados de bigamia. Neste sentido, podemos dar o singular exemplo da denúncia do escravo Manuel de Souza, que depois de ter casado pela primeira vez, provavelmente por imposição de seu dono, dez anos depois decidiu casar pela segunda vez com outra escrava porque "lhe tinha grande inclinação... grande amor". Foi se apresentar com a moça na igreja de outra freguesia, onde não o conheciam, levando como testemunhas de sua solteirice alguns ciganos que conheceu pelo caminho e que lhe atenderam orgulhosos, e felizes, o pedido.[58] Laços de solidariedade, e de amor, internos, coloniais.

III. O Desfalecimento, o Silêncio e a Reflexão

Aos pares antagônicos com precisões físicas que encontramos em todo o período em que o Brasil era um aglomerado de colônias portuguesas, como norte/sul, litoral/interior e rural/urbano somam-se ainda pares ideológicos e abstratos, categorias como senhor/escravo, brancos/gente "de cor", ordem/desordem e, talvez o mais importante para este ensaio, a dicotomia que se dá entre o público e o privado. Nesta época, o limite entre essas duas esferas começava a se estabelecer e causava mais escândalo dois padres (sendo um chamado de "Angola") em procissão pelas ruas tocando violas e acompanhados de uma "crioula" que, vestida de homem, cantava modas da terra,[59] do que um padre que se relacionava com um escravo de seis anos de idade.[60] Questão do quanto se expunha. Foi nessa dialética que se deu nossa miscigenação, às vezes corajosa, se expondo na rua ao som de violas de padres e voz de mulher vestida de homem, ou no expressivo silêncio das alcovas, dos bananais, das estatísticas.

Para concluir este ensaio recorro, novamente, a Fernando Novais, no belo trecho que explica a resultante do convívio, das inter-relações no caos da diversidade e solidão coloniais, e faço minhas as suas palavras, por não me ser possível formular outras com tamanha e singela exatidão: "Precisamente isso decorre lentamente nos domínios da intimidade e do cotidiano, o que mostra, aliás, que longe de ser uma história de nemigalhas e futilidades, estamos aqui no núcleo fundamental de nossa constituição enquanto povo e nação, abrimos a possibilidades de compreender algo do nosso modo de ser. Estudar, portanto,

---

58 ANTT, IL, Processo 9110.

59 Luna, F.V. & Costa, I.N. A Vida cotidiana em julgamento: Devassas em Minas Gerais p 7.

60 Ver alguns casos em Vainfas, Ronaldo. *Confissões da Bahia.* São Paulo, Sp, Cia das Letras, 2005.

as manifestações da privacidade e do cotidiano, neste caso, significa sondar o processo mais íntimo de nossa emergência na história".[61]

Referências Bibliográficas

ANTONIL, João Andreoni. *Cultura e opulência do Brasil (1711).* São Paulo, Cia. Editora Nacional, s/d.

BENCI, Jorge. *Economia cristã do governo dos escravos (1700)*. São Paulo, SP, Grijalbo, 1977.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala.* Imprensa Oficial, Recife, PE, 1966, 2 volumes.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Editora José Olympio, Rio de Janeiro, RJ, 1975.

MOTT, Luiz R.B. *Escravidão, homossexualismo e demonologia,* São Paulo, SP, Ícone, 1988.

MOTT, Luiz R.B. *Rosa Egipcíaca – Uma santa africana no Brasil.* Rio de Janeiro, RJ, Editora Bertrand Brasil S.A., 1993.

MOTT, Luiz R. B. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição.* Campinas, SP, Papirus, 1988.

NOVAIS, Fernando. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial.* São Paulo, SP, Braziliense, 1998.

NOVAIS, Fernando A (org.); *Condições da privacidade na Colônia.* In *A História da Vida Privada no Brasil* – vol. 1. São Paulo, SP, Cia. das Letras, 1997.

PEREIRA, Paulo Roberto (org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil.* Rio de Janeiro, RJ, Nova Aguilar, 1999.

---

61 Novais, Fernando A (org.); *Condições da privacidade na Colônia.* In *A História da Vida Privada no Brasil* – vol 1, Cia. das Letras. São Paulo, SP, 1997, Pág. 23.

PRIORI, Mary Del. *Deus dá licença ao diabo.* in VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e Sexualidade no Brasil.* Graal, Rio de Janeiro, RJ, 1986.

REIS, João José ; Silva, Eduardo. *Negociação e conflito, a resistência negra no Brasil escravista.* São Paulo, SP, Cia. das Letras, 1989.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças – cientistas , instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo, SP, Cia. das Letras.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, RJ, Edições Graal, 1982.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia*. São Paulo, SP, Cia. das Letras, 2005.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e sexualidade no Brasil.* Graal, Rio de Janeiro, RJ, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial.* Rio de Janeiro, RJ, Editora Campus, 1984.

Ricardo Cardoso é graduando em História pela USP.
E-mail: ricardo.cardoso@usp.br

Profanações – O Erótico no Ocidente

Gustavo Racy

Resumo:

Segundo Michel Foucault, o sexo é um grande produtor de verdade e falsidade. No Oriente, essa verdade se dá no sexo por meio de arte. No Ocidente, ele vem sendo usado como uma ciência, oposta, pela confissão católica, aos segredos e iniciações da arte erótica oriental. No entanto, há possibilidade de se instaurar essa ciência como um discurso poderoso de busca pela verdade. No caso do sexo, de busca pela verdade do prazer. Giorgio Agamben dá seguimento a essa possibilidade, aliando a Foucault o pensamento de Walter Benjamin, traçando a tarefa política das gerações vindouras como a tarefa de profanar o improfanável, de restituir à vida humana aquilo que nos foi destituído: a possibilidade de busca pelas verdades veladas pelos discursos repressores produtores de verdades e mentiras.

Palavras-chave: Foucault – Agamben – Erotismo – Ciência

I. *Scientia Sexualis* X *Ars Erotica* – Foucault e a História da Sexualidade

Para Michel Foucault, o discurso sobre o sexo vem desempenhando nos últimos três séculos um papel que é principalmente o de proibição. A psicanálise, por exemplo, instaurou uma "silenciosidade mórbida" relativa ao assunto, e isto por meio dos mitos evolucionistas, os imperativos higiênicos, a assepsia e o medo dos males venéreos. Assim, principalmente no século XIX, o sexo parece ficar circunscrito a dois saberes diferentes: "uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral, e uma medicina do sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas" (FOUCAULT, 1993, p. 55), nos quais o primeiro se revelaria como referente a uma imensa vontade de saber característica do discurso científico ocidental; e o segundo, ao contrário, como uma obstinada vontade de não-saber.

Por meio destes discursos, podemos identificar o procedimento pelo qual se constrói em torno e a propósito do sexo, um delicado aparelho que o utiliza para a produção da verdade ou da falsidade. Existiriam, historicamente, dois procedimentos que gerariam os discursos sobre a verdade e a falsidade do sexo, sobre seu uso como perigoso ou útil: o primeiro procedimento diz respeito à criação, em sociedades como a China, o Japão, a Índia, Roma e as nações árabes-muçulmanas, de uma *ars erotica*, na qual não há separação entre verdade e prazer, que é entendido como uma prática geradora de experiência. Nesta arte, o prazer deve ser reconhecido como tal e há uma obrigação quase, de experimentá-lo pela prática. Já o segundo procedimento seria aquele que sem dúvida somente a nossa sociedade produziu: uma *scientia sexualis*, oposta, pela confissão, à arte das iniciações e ao segredo magistral.

A confissão passou a ser, a partir de certo momento no Ocidente, uma das técnicas mais valorizadas para produzir verdades e difundiu seus efeitos em diversos âmbitos sociais, na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações amorosas. Confessam-se crimes, pecados, sonhos, o passado, a infância. A

> [...] confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém (FOUCAULT, 1994, p. 61).

Diferentemente do que ocorria na Grécia, onde a verdade e o sexo se ligavam, na pedagogia, pela transmissão corpo a corpo de um saber precioso, como suporte às iniciações do conhecimento, em nossa sociedade é a confissão

que une verdade e sexo pela expressão obrigatória e exaustiva de um segredo individual. Pelo *mea culpa*.

A *scientia sexualis*, sem dúvida, se opõe à *ars erotica*, mas Foucault aponta para o fato de que a arte erótica não desapareceu do Ocidente. É necessário perguntarmos se a *scientia sexualis* que desenvolvemos não funciona, pelo menos em alguns pontos, como uma *ars erotica*. A confissão cristã, cúmplice íntima do discurso repressivo gerado sobre o sexo, produziu, ao mesmo tempo, toda uma série de procedimentos que se aparentam com uma arte erótica: "os fenômenos de possessão e de êxtase, tão frequentes no catolicismo da Contra-Reforma, foram, sem dúvida, efeitos incontroláveis que extravasaram dessa técnica erótica imanente à sutil ciência da carne" (idem).

Tomemos, por exemplo, o *Êxtase de Santa Teresa* (Ilustração 1), de Gian Lorenzo Bernini (1598-1680). Esta obra representa a experiência mística de Santa Teresa trespassada por uma flecha angelical de amor divino. Segue fielmente a tendência barroca católica, dando ênfase à gestualidade expressiva, corpos esguios e expressões simples, porém marcantes.

O *Êxtase* aqui representado pode ser lido como erótico. A ideia mística do êxtase cristão reporta à ligação entre o divino e o mundano. Transe inclusive descrito pela própria santa Teresa. O corpo imóvel, tombando de costas em direção ao solo com a boca semiaberta como se soltasse um suspiro. Momento em que a mente se apaga, e o corpo da santa arde como se em chamas. Aí, então, o suspiro suspenso se libertaria (Ilustração 2). O momento em que a mente apaga todo seu conteúdo, incapaz de focar-se no que quer que seja é o momento do gozo. Tensão entre prazer e dor, Eros e Tânatos, vontade de vida e vontade de morte.

O anjo, por sua vez, regozija-se com a perspectiva do lancetar inevitável. Seu rosto é a expressão do prazer de cumprir a missão e elevar a santa à glória divina.

De qualquer modo, Foucault não nos diz exatamente como poderíamos identificar aquilo que seja erótico e aquilo que não seja. Pensemos então no erótico como basicamente a manifestação do amor carnal grego. Eros, gerador de vida, ele mesmo uma vontade de viver. É por isso, provavelmente, que o autor nos aponta nossa vontade de saber tão característica como propulsora de um prazer peculiar: o prazer da verdade do prazer; prazer específico do discurso verdadeiro do prazer. Assim uma *ars erotica* pode ser fundada, pela intensificação, pela difusão dos prazeres ligados à produção da verdade sobre o sexo. Não se trata segundo Foucault,

> "de um movimento obstinado em afastar o sexo selvagem para alguma região obscura e inacessível, mas, pelo contrário, de processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, manifestam-se, fazem-no falar, implantam-no

> no real e lhe ordenam dizer a verdade: todo um cintilar visível do sexual refletido na multiplicidade dos discursos, na obstinação dos poderes e na conjugação do saber com o prazer" (FOUCAULT, 1993, pp.70-71).

A questão reside, então, em tomar os dispositivos da sexualidade (que é, na realidade, um discurso cuja origem pode ser traçada), enquanto discurso produtor de verdade e poder repressores e inverter suas direções, tratando-os como propulsores e indutores da verdade e do poder do prazer. O discurso aparece em Foucault com muita força, pois representa uma das suas preocupações fundamentais. "A produção de discursos 'verdadeiros' [...] é um dos problemas fundamentais do Ocidente. A história da 'verdade – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está totalmente por ser feita" (FOUCAULT, 1988, p. 231).

II. Walter Benjamin: Sexo e Infância

A possibilidade, apontada por Foucault, de uma arte erótica fundada na vontade de saber, na vontade de descobrir a verdade do prazer, oferece uma saída da ordem do discurso repressivo. Ao mesmo tempo, devemos atentar para outra questão. Esta questão reside no fato de saber até onde o discurso e os dispositivos repressivos, punitivos etc., efetivamente alcançam. Segundo Foucault, os discursos estão de tal forma introjetados em nós que são vistos como naturais. Não sabemos dividi-los, analisá-los, não sabemos historicamente ou politicamente de onde vêm esses discursos. No entanto, é necessário que façamos uma pergunta exatamente pelo fato de não ser ela algo que pertença à análise de Foucault. Até onde, de fato, esses dispositivos e discursos são capazes de alcançar.

Se trouxermos à tona a reflexão de Walter Benjamin, veremos que há todo um universo que parece ser capaz de escapar às ordens discursivas e aos dispositivos de poder. Esse universo é o universo infantil. Principalmente pelo jogo, a criança é capaz de reordenar o mundo adulto, inverter as ordens discursivas, refundar a linguagem e ressignificar as experiências.

Um dos textos de Benjamin presentes em *Infância em Berlim por Volta de 1900* deixa o embate entre o mundo adulto e o infantil bem claro. Neste texto, chamado *O Despertar do Sexo*, Benjamin narra um episódio de sua infância que, de fato, despertou-o para o sexo. Durante o Ano Novo judaico, os pais do menino Benjamin enviam-no à casa de um parente distante para que pudesse participar das festas religiosas. Vagando sem saber para onde, ou por ter esquecido o endereço ou simplesmente por não saber se orientar, o menino se perde. Desesperado, o menino se vê arrebatado por uma onda de medo: já

é tarde demais para ir à sinagoga. Antes quando baixe a cabeça, uma segunda onda o atinge e "ambas as ondas se fustigaram impetuosamente naquela primeira grande sensação de desejo, em que se misturavam a violação do santo e a obscenidade da rua, que me fez entrever, pela primeira vez, os serviços que prestava aos instintos recém-descobertos" (BENJAMIN, 2000, p. 89). O peso do sexo acompanha-o o resto da vida. E a forma como ele é retratado aqui é literariamente delicada e bela. Sem uma vez – a não ser no título – mencionar a palavra "sexo", Benjamin descreve seu despertar para a vida erótica. Um espaço visto como degenerado, sujo, impuro, indizível, o bairro dos prostíbulos, se mostra ao Benjamin criança como um reino repleto de possibilidades.

Mais tarde, o erotismo presente na criança se manifestará em relação ao fetichismo cultivado pelo Benjamin adulto frente a seu amor pelos livros. Em *N.º 13*, ele traçará 13 semelhanças entre as putas e os livros. Não à toa, ele escolhe como epígrafe uma frase de Baudelaire: "*Treize – j'eus un plaisir cruel de m'arreter sur ce nombre*".[1] Obviamente, este texto está repleto das impressões da infância, que descobriu pela primeira vez uma "daquelas ruas, em que mais tarde perambulei sem descanso durante a noite" (BENJAMIN, 2000, p. 88). A forma como Benjamin fazia as leituras de seus primeiros livros na infância era extremamente sensualista, repleta de viagens ao interior das histórias contadas por livros destroçados que o menino Benjamin cuidava com o maior dos carinhos.

Se traçarmos uma análise do que seja a infância para Benjamin, algo complicado e que com certeza não queremos fazer aqui, encontraremos diversas pistas, indicadores, que nos permitem perceber de que forma as crianças fazem suas próprias leituras do mundo. Leituras essas que são, na maioria das vezes, antitéticas. A criança tem um potencial anárquico que o adulto não consegue corromper e por este instinto destrutivo da criança, nenhuma ordem adulta se faz valer. A criança faz-se no tempo do agora e, ainda que as tentativas de educar, etiquetar e fazer com que a criança se prepare para ser um adulto cidadão deixem marcas profundas, não é possível um controle total sobre a forma como a criança apreende aquilo que vê e a forma como ela cria, dentro do mundo que a rodeia, suas próprias relações. Reforçamos a tese de que talvez aqui, na infância, o homem é capaz de fugir deste mundo tão produtor de verdade e poder de Foucault.

Nesta perspectiva, é possível pensarmos nas primeiras manifestações do erótico e na forma como o erótico permanecerá na vida social, pois, se é verdade que o Ocidente talvez não tenha sido capaz de produzir uma *ars erotica* desligada de sua *scientia sexualis*, não é menos verdade de que o erótico, se manifestando em todas as instâncias da vida, durante todo seu tempo, manifestou-se também, na

---

1 "Treze – tive um prazer cruel em deter-me neste número".

arte ocidental. E a forma pela qual ele tem se manifestado talvez nos garanta os indicadores de que forma *ars* e *scientia* possam existir juntas.

III. O Elogio da Profanação: A Tarefa Política das Gerações Vindouras.

O filósofo italiano Giorgio Agamben parece sintetizar bem a ideia da imagem dialética que a infância nos garante na filosofia de Benjamin e a ordem dos discursos produtores de verdade, no que diz respeito à história da sexualidade no Ocidente, presente no pensamento de Foucault.

Para isso, ele retoma *O Capitalismo como Religião*, texto póstumo de Benjamin no qual ele interpreta o capitalismo não só como uma secularização da fé protestante, mas como um fenômeno ele mesmo religioso, que se desenvolve de modo parasitário, definido por três características marcantes: o fato de ser uma religião puramente cultual; o fato de este culto ser permanente, sendo que não é mais possível distinguir os dias de festa dos dias de trabalho e; o fato de este culto não ser voltado para a redenção ou a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa. E, precisamente "porque tende com todas as suas forças não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo" (AGAMBEN, 2007, p. 70).

Assim sendo, ele leva ao extremo uma tendência já presente no cristianismo que é a de generalizar e absolutizar a estrutura da separação que define a religião. Não há mais, no capitalismo como religião, uma cisão entre sagrado/profano, divino/humano, pois o capitalismo se torna uma profanação absoluta ao mesmo tempo em que uma consagração vazia e integral. Não resta mais nada a separar e tudo, o corpo, a linguagem, a sexualidade é, tal qual a mercadoria – na qual a separação faz parte da forma do próprio objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca se transformando em um fetiche inapreensível – feito, produzido, dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada na qual todo uso durável é impossível: o consumo.

Profanare possui um duplo sentido: de um lado significa restituir ao uso comum algo que separado na esfera do sagrado; por outro, sacrificar. O mesmo acontece com o adjetivo *sacer* que por um lado significa "augusto" e por outro, "maldito". Sagradas, para os antigos, eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Profanar seria então o ato de devolver ao domínio do homem o que antes era sagrado ou religioso e se é esse o seu significado, vemos então que a religião capitalista, em seu ápice, está voltada para a criação de algo Improfanável. Esta ideia vai na esteira de um tese cara a Benjamin – e também a Bataille – de que os impasses da modernidade só serão atravessados se formos

capazes de reconstruir os vínculos sociopolíticos por meio da recuperação da força disruptiva do sagrado.

Por isso, Agamben (2007, p. 75) dirá ser a tarefa política das gerações vindouras a profanação do improfanável. "A sociedade sem classes – ele diz – não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros", que representam a desativação e a ruptura de qualquer separação. O capitalismo em sua fase extrema é um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, que acabam separando-os numa esfera especial. Pela mídia, por exemplo, a linguagem seria neutralizada sendo impedido um novo uso e uma nova experiência da palavra. Neste sentido, o sagrado tratado por Benjamin e retomado por Agamben não se estabeleceria como um sagrado estabelecido por normas, regras ou leis, mas como algo que só se manifestaria por meio da suspensão do ordenamento social e de seu cálculo utilitarista de uso dos bens, que viria, conforme fica claro em "Crítica da Violência", pelo advento de uma "violência pura"; força divina capaz de destruir o direito ao bloquear a dominação deste sobre o vivente.

A aniquilação dos meios puros, no entanto, se evidenciaria no dispositivo que mais parece, segundo Agamben, ter realizado o sonho capitalista da produção de um Improfanável: a pornografia. Em sua origem, a fotografia erótica mostrava modelos com expressões românticas e quase sonhadoras, como se a câmera surpreendesse cada modelo sem ser notada, na intimidade de seu *boudoir* (Ilustração 3).

Apenas em nosso tempo, no entanto, que a absolutização capitalista da mercadoria e do valor de troca, transforma as expressões das modelos em algo desavergonhado. As *pornstars* atuais, no momento em que executam suas carícias íntimas, olham para as objetivas, mostrando maior interesse pelo espectador do que por seus parceiros. Isso retoma o texto de Benjamin sobre Fuchs. Ali Benjamin diz ser o maior estímulo sexual destas imagens não tanto a visão da nudez, mas a ideia da exibição da nudez frente à objetiva, trazendo à tona seu conceito de "valor de exposição" que havia cunhado para caracterizar a transformação da obra de arte a partir de sua reprodutibilidade técnica. Este valor de exposição sugere um terceiro termo em relação ao valor de uso e ao valor de troca e não se deixa reduzir por eles. No rosto humano, esse valor se exprime perfeitamente. Com o desavergonhamento trazido pela pornografia, por exemplo, as profissionais devem aprender a conquistar: dar a ver somente um dar a ver. Tratar-se como pura medialidade. Saber-se exposta cria um vazio na consciência e age como um poderoso desagregador dos processos expressivos que geralmente animam o rosto. Por meio da aniquilação da expressividade, o erotismo penetra onde aparentemente não poderia ter lugar: no próprio rosto exibido "como puro meio para além de toda expressividade concreta, ele

se torna disponível para um novo uso, para uma nova forma de comunicação erótica" (AGAMBEN, 2007, p. 78).

Essa inserção do erótico onde ele aparentemente seria impossível de existir foi levado ao extremo por uma *pornstar* francesa radicada em Nova Iorque. Chloë des Lysses se faz fotografar precisamente no momento de realizar os atos mais obscenos sempre de tal maneira que seu rosto fique em primeiro plano e, em vez de simular o prazer, ela simula ou exibe a mais absoluta indiferença, "a mais estoica ataraxia" (Ilustração 4). Não só ela fica indiferente a seu parceiro, mas também aos seus espectadores que se surpreendem ao perceber que a atriz não possui, com ele, nenhuma cumplicidade. "O seu semblante impassível rompe assim toda relação entre o vivido e a esfera expressiva; não exprime mais nada, mas se dá a ver como lugar imaculado da expressão, como puro meio" (AGAMBEN, 2007, p. 78).

O que o dispositivo da pornografia tenta capturar é exatamente esse potencial profanatório que Chloë des Lysses expressa em sua eroticidade. O que realmente deve ser questionado não é o gesto imprudente da *pornstar*, mas sim o questionamento político e moral do dispositivo da pornografia que o desvia de seu uso possível. Se a profanação do improfanável é a tarefa política das gerações vindouras, então elas devem ter sucesso ao arrancar de vez dos dispositivos a possibilidade de uso que eles capturam.

IV. Figuras do Erótico no Mundo Ocidental

O erotismo está presente em toda História da Arte ocidental. O culto ao corpo veio por definir-se como uma máxima de nossos ideais de beleza. Cada época viveu sua fixação com os padrões estéticos que preconizam o belo e o feio, o certo e o errado, a verdade e o poder. Nesta esteira, o que Agamben diz sobre Chloë des Lysses e seu potencial profanatório do erótico na pornografia pode ser visto em outras modalidades e por outros caminhos.

L'Origine du Monde, de Gustave Courbet (Ilustração 5) expressa, segundo o pintor, a realidade, aquilo que ele próprio via. Escancara as morais de uma Europa do século XIX extremamente moralista e repressiva, vitoriana. Outro caso de uma arte erótica provocativa e transgressora pode ser observado nas gravuras do croata-austríaco Franz Von Bayros (Ilustração 6).

Mas, se retomarmos a reflexão de Benjamin sobre a fotografia – e isso pode ser pensado se tivermos em mente Chloë des Lysses, por exemplo – veremos que a pintura chegou a certo ponto em que já dificilmente expressará algo novo.

Embora a fotografia seja tecnicamente tão reprodutível como qualquer outra forma de produção, algo novo surge com a fotografia, algo que a pintura, que hoje só tem valor como testemunho do talento de seu autor, não consegue

alcançar. Na vendedora de peixes de New Haven, há algo que não se reduz ao gênio artístico do fotógrafo Hill, algo da pessoa que sobrevive na foto, que não se extingue na "arte". Em outras palavras, Benjamin via na fotografia a capacidade de retomar a aura das coisas, a capacidade de preservar esta "coisa singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que ela esteja" (BENJAMIN, 1996, p. 101). Sob a égide dos deslocamentos de poder hoje iminentes, a capacidade de aperfeiçoar e tornar mais exato o processo de captar traços fisionômicos transforma-se numa necessidade vital.

A transmissão da aura, o acesso a ela, é a profanação de Agamben e, neste sentido, podemos observar alguns fotógrafos que perceberam exatamente o potencial profanatório da fotografia, transpondo-a para o espaço erótico. Roy Stuart, fotógrafo estadunidense, capta suas modelos nos momentos mais cotidianos, mais sutis do dia-a-dia. Stuart odeia os estereótipos que as indústrias da mídia criaram. Suas modelos não se depilam, não têm seios fartos, nem são bonecas produzidas. São meninas comuns, e a ideia do fotógrafo é transmitir exatamente esse comum. Pessoas que vemos nas ruas, que fazem o mesmo que nós, que sentem desejos e vontades. E se deixam fotografar nos momentos mais íntimos (Ilustrações 7 e 8), que – e essa é a diferença de Stuart para outros fotógrafos – não são só os momento da intimidade sexual. As meninas são fotografadas se vestindo, tomando banho, fazendo xixi. Assim, exprimem com uma intencionalidade e uma convicção claras que o desejo e o prazer são naturais, seja de qual forma se expressem, a partir do ponto em que nasçam de uma escolha livre. Erotismo e liberdade, então, caminham juntos.

Stuart pretende subverter a noção presente na moralidade tradicional daquilo que seja natural na sexualidade. Stuart inverte a ideia de que a sexualidade como manifestação lúdica da vida seja algo corrupto e perverso.

> "Não estará o casal que copula com o fim de procriar a comportar-se de forma meramente 'bestial', uma vez que é exactamente isso o que fazem os animais? Explorar todas as suas formas, incluindo as mais estranhas e sofisticadas – isso é o que é verdadeiramente humano" (sic) (BABOULIN, 2007).

A intenção do fotógrafo é exatamente a de quebrar com o discurso do sexo como imoral, indecente. E ele sabe ser esse discurso tão presente e tão normalizado que um de seus questionamentos mais frequentes é tentar descobrir porque ele continua fazendo esse trabalho quando provavelmente sua obra será vista em algum espaço particular, para a masturbação. É interessante observarmos que o trajeto de Stuart vai do mundo da moda e da fotografia para o mundo da fotografia erótica. Para ele, ambos os mundos – da moda e da publicidade – são hipócritas: usam e abusam de falsos estereótipos sexuais. Stuart

então escancara a fronteira entre o fotógrafo e o leitor. Quem vê suas fotos não é um leitor, mas necessariamente um *voyeur*. Todas as suas fotos contêm em si uma narrativa que mostra que o prazer é facilmente alcançado, "apenas temos de o ver (a tarefa do fotógrafo é mostrá-lo) e ir para além das restrições daquilo que é considerado respeitável" (BABOULIN, 2007). Neste sentido, uma composição de tabus, tais quais Stuart busca, é uma das mais potentes armas de transgressão. Desse modo, o *voyeur* tradicional, que se encontra na periferia do cenário e não participa da ação, se transforma a partir do momento em que é convidado a comportar-se de uma forma mais ativa e participativa. Ele põe em causa seus próprios valores e se recria. O voyeurismo em sua obra transforma-se em sua própria antítese. Só sendo muito ingênuo para crer que uma de suas meninas, ao mostrar as calcinhas em público, não tem consciência do que faz e não o faz porque assim quer. O erotismo de Stuart possui um viés crítico; estimula a reflexão e a experimentação por meio da provocação, do questionamento e da exposição aos nossos desejos "proibidos". As únicas vítimas no mundo de Stuart são a ignorância e o tabu, que continua sendo visto como sinônimo de vergonha ou desgraça. Tudo que toca o corpo transforma-o.

De qualquer modo, a questão suscitada por Agamben, ao aliar Foucault e Benjamin, parece indicar que o Ocidente não só tenha a chance de consolidar uma arte erótica para si, como talvez já a tenha consolidado, embora não a tenha ainda descoberto. A revelação desta arte virá, provavelmente, com a realização da tarefa política das próximas gerações. A profanação do Improfanável deve seguir um plano de resistência no qual esta seja como o poder, tão "inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de 'baixo' e se distribua estrategicamente" (FOUCAULT, 1988, p. 241). O corpo é o principal ator de todas as utopias.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

BABOULIN, Jean-Claude. "Uma Lição de Moral". In: STUART, Roy. *Roy Stuart Volume 1.* Köln: Taschen, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única Obras Escolhidas Vol II.* São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

_______________ *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura:* Obras Escolhidas Vol I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.

_____________ *Microfísica do Poder.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

Gustavo Racy é graduando em Filosofia pelo Mackenzie e graduado em Ciências Sociais pela PUC – SP.
E-mail: sturacy@hotmail.com

Ilustração 1

Ilustração 2

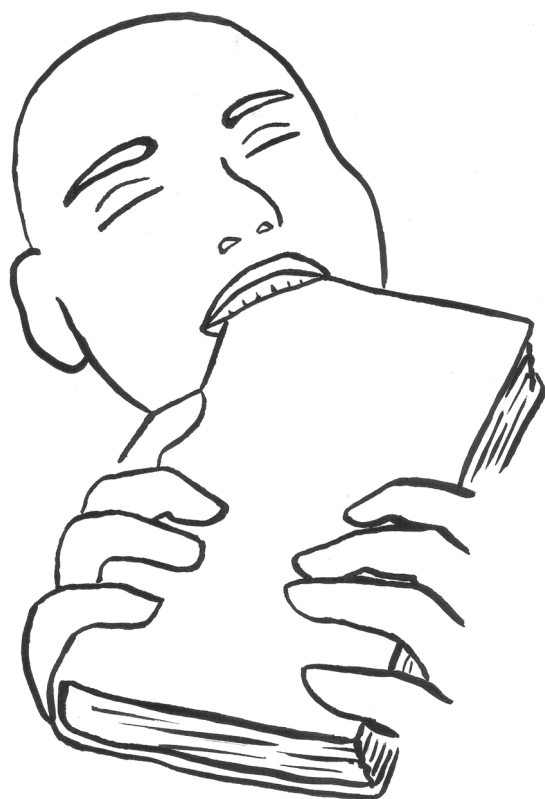
Ilustração 3

Ilustração 4

Ilustração 5

Ilustração 6

Ilustração 7

Ilustração 8

A Religião na História: Leituras Dialéticas

Flávio Macedo Pinheiro

Resumo:

O papel da religião na História pode ser entendido de diversas formas e a partir de diferentes teorias e métodos de estudo. Enquanto forma de entender a realidade proposta notadamente por Hegel, a dialética possibilita uma leitura riquíssima, já que não descarta as contradições entre as manifestações religiosas e a realidade, antes, analisa a religião a partir dessas contradições. Mais do que entender a religião segundo a filosofia hegeliana, serão analisados também desdobramentos dialéticos dessa filosofia segundo dois outros filósofos, a saber, Karl Marx e Walter Benjamin. Ambos empreendem uma análise materialista dialética da realidade e, no caso de Benjamin, sem abrir mão de elementos teológicos.

Palavras-chave: Dialética – Religião – Idealismo – Materialismo – Filosofia Contemporânea

I. Introdução

"No princípio era aquele que é Palavra [Logos]. Ele estava com Deus, e era Deus."
Evangelho segundo João 1.1

O papel da religião na História possui inúmeras interpretações, e a relação das diversas manifestações de fé foi, e ainda é, motivo para diversos debates. Desde o *princípio*, no caso do *logos* joanino, que serve de epígrafe a essa introdução, a tentativa de entender a religião na História tem sido realizada por vários estudiosos, em especial no mundo ocidental. A título de exemplo, pode-se discutir a relação entre *mito* e *logos*, ainda na Antiguidade Grega, ou mesmo a relação entre razão e fé, na Idade Média e, na modernidade, os campos de atuação da religião e da ciência. Podemos ver uma relação dialética entre tais temas na História, e é justamente esta relação que será estudada no presente trabalho.

Como tal temática exige um recorte mais específico, de uma forma geral veremos a relação dialética entre imanência e transcendência, e tal exposição terá como base as concepções de História encontradas em Hegel, Karl Marx e Walter Benjamin. Esta introdução tem como objetivo fazer uma pequena síntese sobre essa relação, apresentando também os contextos históricos dos três autores que serão trabalhados.

O primeiro versículo do Evangelho de João exprime a ideia de *logos* como algo divino em si, e conduz à identificação de Cristo como a razão encarnada. Durante a Idade Média, a razão foi vista como algo divino, ponto de interseção entre as esferas celestial e mundana. Esta razão, porém, era de acesso restrito da Igreja, que mediava a relação entre o fiel e o *logos*. No Renascimento, essa postura começou a ser questionada, cedendo espaço à nova ideia de que a razão é claramente humana, o que possibilitaria então ao homem ter acesso direto a Deus. Isto contribuiu com a Reforma Protestante, onde Lutero, um dos reformadores pioneiros, dava à razão o direito de explicar a Bíblia, defendendo os fundamentos racionais do homem, e trazendo assim, segundo Heine, a liberdade de consciência (1991, p. 43).

O interesse na razão como ponto focal do valor humano chegou ao auge no Iluminismo do século XVIII, período conhecido como Idade da Razão, por sua confiança no poder do conhecimento humano para superar a injustiça e outras mazelas sociais, atribuídas à "superstição" e à autoridade política arbitrária. O Iluminismo refutou muitos dos pressupostos prevalecentes durante toda a Idade Média, apoiando-se também no racionalismo e no empirismo. Suas características eram o cosmopolitanismo, secularismo, desconfiança das autoridades tradicionais, respeito pela dignidade humana, e convicção de que a razão iluminaria a humanidade e levaria ao perpétuo progresso

social, político e científico. Um ponto interessante a ser ressaltado é que, no Iluminismo, acontece uma tentativa de separação entre a transcendência e a razão, generalizando-se a primeira em detrimento de uma supervalorização da segunda.

Surge então na Alemanha, no fim do século XVIII, o movimento "Tempestade e Ímpeto" (*Sturm und Drang*). Este movimento, precursor do Romantismo alemão, foi uma reação contra o racionalismo filosófico, o tumulto social e os artifícios literários da época. O primeiro conceito de História a ser trabalhado está vinculado a esse contexto, que é o de Hegel. O movimento Romântico, que não se restringiu apenas à Alemanha, era uma ramificação do espírito humanista do Iluminismo e também uma reação contra a fé deste último no empirismo e em sua razão "autônoma". Em alguns aspectos, pode-se dizer que há aqui uma tentativa de vinculação da razão à transcendência novamente.

Em meados do século XIX, ocorre na Europa o movimento do Naturalismo, com a tese de que toda a realidade seria natural e nada é, em si, sobrenatural; neste ponto, além da separação entre razão e transcendência, começa uma grande negação da própria existência da segunda. Sua filosofia sustenta que somente o que é suscetível de investigação científica produz conhecimentos úteis. Rejeita a ideia de propósito divino e considera os seres humanos apenas membros do mundo natural. A procura dos "princípios primeiros" da metafísica ou das qualidades essenciais das coisas é inútil, porque o caráter supremo da realidade é intangível. Ramificação do empirismo, o Naturalismo se opõe às opiniões como as do idealismo e do dualismo, que separam o reino da matéria do reino do pensamento; compartilha, com a fenomenologia, a ênfase na experiência direta em detrimento das abstrações mentais e difere do materialismo porque permite a possibilidade de que a realidade talvez não seja puramente física. Marx, o segundo filósofo a ser tratado neste trabalho, está vinculado a esse contexto.

No século XX, num momento onde se questiona até que ponto a ciência pode explicar a sociedade, e a partir das reflexões do pensador Lukacs em relação ao pensamento marxista, despontam vários pensadores no Instituto de Pesquisas Sociais, também chamado Escola de Frankfurt. Aqui se encontra um total repúdio ao determinismo histórico do pensamento marxista predominante, e há também uma grande crítica à afirmação positivista de que os métodos das ciências naturais podem ser aplicados à análise social. Apesar de a transcendência não possuir um papel de destaque na Escola de Frankfurt, o pensador a ser trabalhado – Walter Benjamin – faz este destaque, vinculando as concepções materialistas de Marx com suas concepções teológicas judaicas.

II. A Religião na História

> "Aqueles que dizem que Deus não é revelatório não falam de modo algum [do ponto de vista] da religião cristã, pois a religião cristã é chamada a religião revelada. Seu conteúdo é que Deus está revelado para os seres humanos, que eles sabem o que Deus é".
>
> G. W. F. Hegel

Hegel é um autor de importância axial na história da filosofia ocidental. Sua obra é influente em vários campos, como em filosofia, teoria política e social, estética, filosofia da história, teologia e filosofia da religião. Os outros dois autores a serem tratados possuem seus trabalhos vinculados à filosofia da história de Hegel.

Será tratada aqui a concepção hegeliana sobre religião, porém, tratar qualquer assunto especifico em Hegel não é simples, já que sua obra é vista como uma totalidade sistemática (PLANT, 2000, p. 12), não sendo possível separar a significação e o impacto de seu pensamento religioso de todas as outras áreas de sua obra em filosofia, teoria política, estética e história. Então, a partir da concepção de história hegeliana, será tratada a sua relação com a religião.

Para Hegel, a História não era um ciclo interminável de mudanças, mas uma espiral ascendente que levaria inevitavelmente à condição final do Conhecimento Absoluto. Sua filosofia do "idealismo absoluto (ou dialético)" considerava a história humana uma progressão racional na qual todos os elementos subjetivos do entendimento são purificados, deixando somente o conhecimento puro, objetivo do Absoluto – Deus como pensamento puro ou espírito. Desde seus primeiros escritos, é nítida a relação de Hegel com a filosofia da religião. O conceito de mundo em Hegel é, desde sua raiz, religioso; a sua filosofia é religião que concebe a sua própria essência por meio do pensamento. O mundo é o desdobramento gradual do Absoluto, o ser de Deus não é outro senão o manifesto nesse desdobramento.

A polêmica de Hegel dirige-se contra a separação entre o saber e fé. A tese segundo a qual o autêntico conhecimento filosófico poderia contradizer o conteúdo da fé genuína será diretamente sentida por ele como um pensamento que tem um sabor de blasfêmia a Deus, pois a crença é apenas uma das diferentes formas do saber de Deus. O saber Absoluto não está para além do mundo, não reside numa consciência que Deus tivesse para si, fora do homem; antes, é encontrada completa e absolutamente na consciência humana, que na religião se eleva até a consciência de Deus, e na filosofia até a consciência daquilo que é em verdade esta consciência de Deus. Mas esta é o saber Absoluto, alcançado em virtude de si mesmo e tal como cumpre na consciência humana. A História é o desenvolvimento desse Absoluto, e o conhecimento do mundo é, por necessidade, o conhecimento de Deus. Hegel entende que o direito, a moralidade, o Estado,

a ética são suas diferentes fases – na verdade contraditórias, mas que voltam a superar toda a oposição – da relação entre o espírito finito e o Absoluto, o que seria, em última instância, outros tantos graus da autorrealização de Deus. Por isso o espírito absoluto – seja arte, culto ou saber puro – é necessariamente religião.

Assim, a imagem total dessa filosofia é plenamente unitária e na grandiosidade da sua concepção muito peculiar. Para onde quer que o homem dirija o seu olhar para conceber filosoficamente, verá em toda parte uma e mesma coisa: Deus. Hegel afirma que quem compreende realmente o mundo, quem o olha filosoficamente, ou seja, quem o examina em sua verdade, deve considerá-lo como um espírito que se tornou visível. Isto porque somente o espiritual é real para ele. De acordo com Hegel, Deus e o homem possuem uma relação dialética íntima que se submete à dinâmica da contradição, própria dela. Esta dinâmica conduz à síntese, quer dizer, à autodissolução do "outro", ao regresso a Deus. Mas o resultado não é, como em toda dialética autêntica, igual ao ponto de partida: Deus conserva-se a Si mesmo no homem. Nisto consiste o seu "conhecer-se a si mesmo". Só então é para si quando no conhecimento do homem se conhece a si mesmo. E visto que a sua realidade consiste no seu ser-para-si, só por meio da mediação do homem Deus será real. Por isso, permutam-se os momentos, e a sua autonomia mútua desmascara-se como uma aparência: Deus também é o finito, e também o homem é infinito. Tal é a fórmula filosófica rigorosa do princípio segundo o qual Deus só é na religião, pois a religião é o saber que o homem tem de Deus.

A intenção filosófica básica de Hegel consiste, portanto, em ver fundada toda a realidade no Absoluto, em conceber tudo como manifestação desse único Absoluto, sendo que há várias formas de se alcançá-lo: esteticamente por meio da arte, na beleza e nas formas materiais; simbolicamente na religião, cuja mais alta manifestação é o cristianismo com seu símbolo central do espírito feito carne; e por meio da razão com a filosofia, o que Hegel vê como a mais alta conquista da humanidade.

III. O Homem na História

> "O sofrimento religioso é, ao mesmo tempo, expressão de um sofrimento real e protesto contra um sofrimento real. A religião é o suspiro do oprimido, a alma do mundo desalmado, bem como o espírito das condições sem espírito. É o ópio do povo. Abolir a religião, a felicidade ilusória do povo, é reivindicar a sua felicidade verdadeira."
>
> Karl Marx

A filosofia marxista está vinculada à de Hegel, porém ela começa com uma crítica em relação à anterior. Marx critica a concepção de história hegeliana pelo fato de que nela os homens não agem como sujeitos, já que o posto de sujeito para Hegel, como já foi visto, é ocupado pelo espírito absoluto, ou mesmo por Deus. Para Marx, este pensamento consiste em um injustificado "misticismo". Em oposição a essa ideia, Marx afirmou colocar a filosofia de Hegel que estava do "avesso", ou seja, a visão da realidade em Hegel deveria ser invertida. A realidade deste mundo não deve ser explicada com base em uma realidade divina, mas o ponto de partida do pensamento deve ser a realidade concreta. Este pensamento imprime à filosofia de Marx seu cunho ateísta. Para Marx, portanto, a realidade concreta é a realidade do homem, e sua filosofia é uma filosofia da existência humana. Segundo ele, o homem é originalmente um ser econômico, e suas relações econômicas e particularmente as forças produtivas a elas subjacentes são a base de sua existência. Apenas na medida em que essas relações econômicas se modificam, também se desenvolvem os modos de consciência, que representam a "superestrutura ideológica". Desta superestrutura nascem o Estado, as leis, as ideias, a moral, a arte, a religião e similares. Na base econômica reencontram-se também aquelas leis de desenvolvimento histórico, como as que Hegel atribuiu ao espírito. As relações econômicas se desdobram de modo dialético, mais precisamente no conflito das classes. Por isso, para Marx, a História é principalmente a história da luta de classes.

Tanto Marx quanto Hegel acreditavam que a História avança dialeticamente, isto é, por meio de conflitos na ordem predominante, que são resolvidos por intermédio de suas sínteses e se transformam em uma nova ordem que, com o tempo, gera seus próprios conflitos internos e inevitável resolução, e assim por diante. Embora Hegel acreditasse que a consciência humana (ou espírito) fosse a força motriz da História, gerando circunstâncias sociais e materiais, Marx acreditava no oposto: "Não é a consciência que determina a vida; é a vida que determina a consciência", escreveram ele e Engels em *A Ideologia Alemã.* Diferente de Hegel, como já foi visto, a concepção marxista não admite a existência de nenhum poder divino ou espiritual que governe a História. Tampouco, em última análise, as ideias e os pensamentos dos homens como determinantes para o desenrolar dos acontecimentos.

Para Marx os filósofos apenas interpretam o mundo, mas não tratam de modificá-lo; a partir disso, ele empreende uma crítica de seu tempo. Marx observa que em seus dias a verdadeira essência do homem, sua liberdade e independência, a atividade livre e consciente, não se podem fazer valer. Por toda parte, o homem é tirado de si mesmo e perde suas autênticas possibilidades de existência. Este é o sentido daquilo que Marx chama de "autoalienação" do homem, que significa uma permanente depreciação do mundo. Para Marx, o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto

alheio, e da mesma maneira na religião, pois quanto mais o homem se põe em Deus, tanto menos retém a si mesmo. Quando o trabalhador coloca sua vida no objeto, ela deixa de pertencer a ele, passando a ser do objeto. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quão maior este produto, tanto menor ele mesmo é. Segundo este aspecto, o trabalhador se torna um servo do seu objeto.

Essa atividade atua sobre o indivíduo, assim como a religião na imaginação humana, ou seja, independente deste, já que atua como uma atividade alheia, divina ou diabólica, e assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Como pertence a outro, ela é a perda de si mesmo. Marx chama isto de trabalho alienado, e o explica a partir de uma comparação entre o animal e o homem (MARX, 1983, p. 156). Ele analisa que o animal é imediatamente um com sua atividade vital, que não se distingue dela e, consequentemente, o animal é ela. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital do animal. O trabalho alienado inverte a relação de maneira que o homem faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para a sua existência. O trabalho alienado faz do homem um ser alheio a ele mesmo; aliena do homem o seu próprio corpo, tal como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana.

Toda a autoalienação do homem de si e da natureza aparece na relação que ele confere a si e à natureza com os outros homens diferentes dele. Daí que a autoalienação religiosa apareça necessariamente na relação do leigo com o sacerdote ou também, já que se trata do mundo intelectual, com um mediador. No mundo efetivo, prática e autoalienação só podem aparecer por meio da relação efetivamente real, prática com outros homens.

Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc. são apenas modos particulares de produção e caem sob a sua lei geral. A superação da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana,é, para Marx, a superação de toda a alienação e, portanto, é o retorno do homem desde religião, família, Estado etc. à sua existência humana, isto é, social. A alienação religiosa, como já foi visto, se desenrola no terreno da consciência, do interior do homem, mas a alienação econômica é a vida efetivamente real – a sua superação abrange, por conseguinte, ambos os lados. Daí a insistência do comunismo marxista com o ateísmo.

De acordo com Marx, na sociedade comunista o homem e a natureza serão suas essências, na medida em que o homem se tornaria prática e sensorialmente perceptível para o próprio homem como existência da natureza, e igualmente a natureza para o homem como existência do homem. Tornaria praticamente impossível a pergunta por um ser alheio, por um ser acima da natureza e do homem. O próprio ateísmo não teria mais sentido, pois ele só existe como uma negação de Deus para se afirmar a existência do homem; mas o socialismo não precisa dessas mediações, já que começaria com a consciência da essência

do homem e da natureza. O socialismo seria também como a representação da autoconsciência do homem, não mais mediada pela superação da religião nem pela superação da propriedade privada, já que, no comunismo, a vida efetivamente real seria a realidade efetiva do homem. O comunismo é então, para Marx, necessário ao desenvolvimento histórico seguinte, da emancipação e recuperação dos homens. É o princípio dinâmico do futuro, mas não a meta do desenvolvimento humano.

A ideia de Marx, portanto, sempre foi procurar uma maneira científica de descrever as relações sociais. Dessa forma, ele pretendia refutar o conhecimento religioso, que por se basear na fé, que é algo metafísico, não pode ser verificado empiricamente. Marx entende também que a religião é um forte instrumento ideológico usado pela burguesia que mantém o pobre/oprimido em seu sofrimento, sem alterar ou transformar a sua realidade. E como já foi visto, a religião é fruto da alienação, não sendo ela a causa dos problemas, mas sim sintoma deles; sintomas esses que desaparecerão quando a verdadeira causa dos problemas, a expropriação da classe proletária, for resolvida.

IV. A Religião na História do Homem

> "Eu nunca pude pesquisar ou pensar senão num sentido, se me atrevo a dizê-lo, teológico – isto é, de acordo com a doutrina talmúdica dos 49 níveis de sentido de cada passagem da Torá."
>
> Walter Benjamin

Benjamin encontra-se lançado no interior de várias correntes de pensamento. O conflito mais significativo é certamente o que opõe o interesse de Benjamin pela teologia judaica à sua teoria materialista, que é uma releitura do marxismo a partir de uma retomada do pensamento de Hegel. Ele se opõe à esquerda dos movimentos estudantis, ainda que partilhando de suas críticas à sociedade burguesa; ao mesmo tempo, mantém longas discussões com seu amigo Gershom Scholem sobre a teologia e a mística judaicas, e se mostra como um adversário resoluto do sionismo. Suas hesitações irão se manifestar durante toda a vida por meio dessa dupla relação entre o marxismo e o judaísmo. Ao mesmo tempo, essas hesitações testemunham com um senso agudo os perigos em que incorre um movimento político, ao querer realizar a qualquer preço aquilo que define o objetivo último de sua luta: a sociedade sem classes ou a Nova Jerusalém. Benjamin suspeita dessa coincidência precipitada entre o "real" e o "utópico", que faz esquecer a dimensão crítica da ação política, a única, segundo ele, a justificá-la. Em outras palavras, ele se recusa a pensar que o Reino de Deus deva se concretizar na terra. No pequeno texto *Fragmento*

Teológico-Político, datado dos anos 1920-21, ele recorre a essa figura do Reino para justamente criticar as correntes judaicas e sionistas de esquerda que, após a instauração da República de Weimar em 1918, atribuíam às lutas revolucionárias um potencial escatológico.

Retomando os temas da mística judaica, que conhecia por meio de Scholem, Benjamin entende que somente o próprio Messias perfaz todo o acontecimento histórico e, precisamente, no sentido que só ele redime, completa, cria a sua ligação ao próprio elemento messiânico. Daí que o Reino de Deus não pode ser o *telos* da dinâmica histórica. Benjamin insiste, portanto, na manutenção necessária de uma distância entre a ordem do político e a ordem transcendental da reflexão teológica (judaica) ou crítica (marxista), mesmo que essas duas sejam concebidas conjuntamente para ele.

A frase de Benjamin citada no início dessa análise, segundo Gagnebin (1982, pp.39-40), é muitas vezes vista indevidamente como uma profissão de fé. Na realidade, essa frase ressalta a ligação dele não aos dogmas da religião judaica, e sim a um modelo de leitura herdado da leitura dos textos sagrados. Na tradição teológica judaica, e especialmente na tradição mística da Cabala, a interpretação não pretende delimitar um sentido unívoco e definitivo; ao contrário, o respeito pela origem divina do texto impede sua cristalização e sua redução a um significado único. A valorização da teologia judaica nas *Teses sobre conceito de História* de Benjamin era uma forma de romper com uma visão da História como um contínuo linear e homogêneo (KOTHE, 1985, p. 16). Isto se voltava contra o historicismo, principalmente contra o otimismo da social-democracia, com a crença de que por ser a História um contínuo linear, haveria um progresso contínuo e que, portanto, de um jeito ou de outro, sem que nada se precisasse fazer, automaticamente se estaria navegando a favor da corrente da História. Para Benjamin, isso acabava não sendo mais do que um tipo de conformismo, um conservadorismo sob a aparência de um espírito progressista, uma ideologia da classe dominante adotada pelo proletariado.

Benjamin dimensiona o interesse de História como recurso hermenêutico e, nesse sentido, ele é profundamente fiel à concepção de História que predomina na tradição judaica, segundo a qual a História possui uma verdade a oferecer e, portanto, tem o seu lugar no interior da teologia e da filosofia. Nota-se que ele não pretendia continuar a escrever história dentro de uma perspectiva historicista, e com acréscimo de alguns dados da esfera econômica. Para Benjamin, tratava-se de uma revolução metodológica e também do modo de fazer exposição. Assim, a historiografia assumia conscientemente o papel de uma práxis política do presente.

Scholem define as ideias de Benjamim da seguinte forma: "Suas opiniões são as de um teólogo abandonado no reino profano" (1994, p. 198), algo como uma "teologia material". A concepção de História para Benjamin, portanto, é o

resultado dialético entre a sua interpretação das teorias de Marx e o messianismo da teologia judaica. O aspecto de que o passado possa ser atingido pelo presente do historiador, constitui a "aura" desse resultado dialético. Isto implica uma visão messiânica da História, não meramente no sentido da vinda de um determinado Messias, mas que cada momento da História que conseguisse captar e realmente entender um outro momento da História significaria, em suma, que havia como que uma predestinação naquele momento do passado para que ele viesse a ser entendido neste outro momento do "futuro", mesmo que ele não soubesse quando nem como seria o momento.

V. Considerações Finais

> "Você pode ser a favor de Deus ou contra Deus, mas não pode ser sem Deus."
>
> Elie Wiesel

Após a exposição desses três autores e, na medida do possível, uma relação com suas concepções de História e religião, pode-se notar a seguinte relação dialética: Hegel vê a História como uma manifestação contínua de Deus; Marx, ao contrário, apresenta a História unicamente como dos homens e consequentemente, de suas relações e conflitos; e por fim Benjamin entende a História como sendo das relações entre os homens, porém com a participação, senão de Deus diretamente – como em Hegel –, de uma ação mística transcendente. Pode-se inferir que a filosofia de Benjamin resulta da contradição dialética entre as filosofias de Hegel e Marx.

Com essas análises, pode-se notar também uma relação dialética entre a razão e a religião, sendo que esta relação possui diferentes resultados de acordo com seu momento histórico. A partir da Antiguidade e passando pela Idade Média, a religião foi predominante nesse resultado; do Renascimento até o Romantismo, a religião e a razão passaram a ter espaços quase que equivalentes; e do Naturalismo até os dias atuais a razão passou a ser predominante. Essa relação fica clara pelo fato de que, mesmo hoje, é muito difícil falar de um desses aspectos sem no mínimo ressaltar a posição do outro, suas relações contraditórias, ou seja, tratar de religião sem discutir os parâmetros da razão, ou discutir a razão sem lembrar qualquer aspecto transcendente, seja para negá-lo ou sustentá-lo.

Paul Tillich, teólogo e filósofo alemão do século XX, apontando as novas relações entre razão, religião e História na contemporaneidade, faz uma interessante afirmação. Denominando a razão por *logos*, e a História, a temporalidade de *kairos* (algo como "o tempo certo", "momento que faz sentido"), este relato, que, de certa forma, corrobora a proposta de leituras dialéticas desse trabalho, também a ele servirá de encerramento:

Assim como os gregos se devotaram à filosofia, obedientes ao *logos* dentro dos limites do *kairos*; assim como a Idade Média subordinava o *logos* ao grande *kairos* sobre o qual construía sua cultura; assim como a filosofia moderna por meio de seu *kairos*, adaptou-se ao *logos* de uma ciência e de uma técnica dominadoras do mundo, assim também a nossa tarefa consiste em servir ao *logos* a partir das profundezas de nosso novo *kairos*, agora emergente dentre as crises e catástrofes de nossa época" (TILLICH, 1992, p. 45).

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. *O que é Religião.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história.* In: *Magia e técnica, arte e política*: Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin*: os cacos da história. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História*: *Introdução à Filosofia da História Universal.* Lisboa: Edições 70, 1995.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

KOTHE, Flávio R. (Org.). *Walter Benjamin*: *Sociologia.* São Paulo: Editora Ática, 1985.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin*: *tradução e melancolia.* São Paulo: Edusp, 2002.

MARX, Karl. "A consciência revolucionária da história". In: FERNANDES, Florestan (Org.). *K. Marx, F. Engels*: *História.* São Paulo: Ática, 1983.

PLANT, Raymond. *Hegel*: *sobre filosofia e religião.* São Paulo: Editora Unesp, 2000.

SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos*: Judaica I. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

________. *Walter Benjamin: a história de uma amizade.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

TILLICH, Paul. "Religião e história". In: *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

Flávio Macedo Pinheiro é graduando em Filosofia pela USP.
E-mail: flavio.pinheiro@usp.br

As Relações entre Teoria Crítica e Psicanálise

Frederico Souza de Queiroz Assis

Resumo:

O artigo tem o objetivo de identificar como se inter-relacionam duas correntes teóricas de grande influência acadêmica, designadamente as formuladas por Karl Marx e Sigmund Freud, apresentando seus eixos temáticos e autores principais. Cabe observar como a teoria crítica – em particular a desenvolvida pela Escola de Frankfurt – apropria-se de um aparato de categorias psicanalíticas para explicar fenômenos socioeconômicos relevantes para a doutrina marxista, atentando para as suas variações conceituais, não raro, como decorrência de transformações histórico-estruturais.

Palavras-chave: teoria crítica – psicanálise – freudo-marxismo – Escola de Frankfurt.

I. Introdução

O artigo tem o objetivo de identificar como se inter-relacionam os desdobramentos de duas matrizes teóricas de grande influência acadêmica, designadamente as formuladas por Karl Marx e Sigmund Freud, apresentando seus eixos temáticos e autores principais. Cabe observar como a teoria crítica – em particular a desenvolvida pela Escola de Frankfurt – apropria-se de um aparato de categorias psicanalíticas para explicar fenômenos socioeconômicos relevantes para a doutrina marxista, atentando para as suas variações conceituais, não raro, como decorrência de transformações histórico-estruturais.

Associando primordialmente o vocabulário freudiano (como libido sexual, aparelho pulsional e conflitos infantis) a temáticas marxistas (como estrutura econômica, sistema de produção capitalista e exploração de classes), tais teóricos levantam questões inovadoras – na medida em que incorporam fatores subjetivos na teorização sobre o desenvolvimento histórico humano – que, inequivocamente, contribuem para o acréscimo qualitativo do marxismo ocidental em geral.

Diante disso, o artigo divide-se em quatro partes, a saber: 1) um histórico panorâmico das relações entre freudismo e teoria crítica, seus desdobramentos e impactos; 2) a concepção freudo-marxista das décadas de vinte e trinta, com foco na produção teórica de Erich Fromm; 3) a chegada do freudismo entre os frankfurteanos, em especial, a incorporação da psicanálise realizada por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, ressaltando suas convergências e inflexões em relação ao movimento precedente; 4) a recepção da psicanálise em Herbert Marcuse, dando relevo ao aspecto "utópico" conferido à sua teoria, a qual resgata um projeto emancipatório, apresentando os conceitos desenvolvidos dentro dessa perspectiva. Por fim, ainda, faremos breves considerações à guisa de uma conclusão relativa ao movimento que propôs a aliança intelectual de Freud e Marx.

II. A Aproximação Entre as Duas Correntes Teóricas

A tentativa de integrar o freudismo e o marxismo no nível da teoria, como sugere Rouanet (2001), teve sua gênese propiciada por dois acontecimentos históricos que modificariam o enfoque metodológico para a "valorização do fator subjetivo da história" (p. 13). A Revolução Russa de 1917 e a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha em 1933 exigem explicações de como a ideologia operou nas massas, em ambos os casos, de modo descompassado com a realidade objetiva, e de tal maneira que sua penetração configura-se como elemento necessário para a coesão social que permitia a dominação política.

Nesse sentido, a psicanálise, enquanto doutrina do funcionamento psíquico da ação irracional, parecia oferecer os instrumentos para a compreensão do enigma (p. 14).

Assim, o principal tema nessa fase inicial de encontro entre as duas correntes teóricas é a questão de como a ideologia legitima a exploração, por meio da modelagem do aparelho psíquico individual, o que parecia poder ser resolvido pela interação com categorias explicativas da psicanálise. Em outras palavras, a pergunta capital formulada no início do debate freudo-marxista das décadas de vinte e trinta era como é possível que a maioria oprimida aceite sua opressão pela minoria; e investigar, deste modo, os mecanismos de interiorização que tornavam isso exequível.

De início, houve um relativo interesse soviético nos textos de Freud, em especial, à época da construção do "homem novo" nos primeiros anos da revolução. Porém, com a inflexão stalinista, a psicanálise passou a ser considerada um fruto da "teoria burguesa", sendo, como era de se esperar, banida dos círculos acadêmicos daquele país, dando lugar à reflexologia de Pavlov (com orientações behavioristas), a única escola da Psicologia que poderia ser enquadrada "no universo estático das Ciências Naturais" (*ibid.*, p. 16) – lugar em que, também, o marxismo foi colocado.

Em outros locais, entretanto, floresceram as primeiras tentativas de fundir os dois sistemas teóricos. Psicanalistas como Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel e Paul Federn elaboraram as obras dos primeiros tempos, embora sem grande êxito (Jay, 1974, p. 151). Ainda que negassem pressupostos da reflexologia, esses autores tentam ao máximo reificar e naturalizar a psicanálise, tomando-a como Ciência Natural – característica, na verdade, presente também nos demais autores, como Wilhelm Reich e Erich Fromm, sendo exatamente esses dois autores os que gozavam de maior projeção e relevância acadêmica naquele período.

Em seguida, um passo importante para a evolução do debate foi dado com a tentativa do Instituto de Pesquisa Social de introduzir a psicanálise em sua teoria crítica (Jay, p. 152). Filósofos vinculados ao instituto frankfurteano demonstravam grande interesse pela temática desde o inicio da década de vinte, quando Max Horkheimer já pensava nas relações entre marxismo e psicanálise, tendo, inclusive, influenciado Theodor Adorno a escrever, em 1927, um "trabalho que vinculava a psicanálise com a fenomenologia transcendental de Cornelius" (*ibid.*, p. 153). Horkheimer, assim, tentou persuadir Karl Landauer (que havia sido aluno de Freud) para fundar o Instituto Psicanalítico de Frankfurt, fato que se concretizou em 16 de fevereiro de 1929, e que se converteu na primeira organização declaradamente freudiana a se vincular, mesmo que indiretamente, a uma universidade alemã (*ibid.*, p.154), mantendo relações estreitas com o Instituto de Pesquisa Social. Além de Landauer, eram

membros permanentes do Instituto Psicanalítico Heinrich Meng, Erich Fromm (que também era ligado formalmente ao outro instituto) e sua esposa Frieda Fromm-Reichmann – sem contar outras figuras de destaque na área que lá ministravam conferências.

Também, no Instituto de Pesquisa Social, desenvolveram-se trabalhos significativos que buscaram "uma teorização freudo-marxista flexível, cuja dinâmica se basearia em uma metodologia dialética, de inspiração hegeliana e marxista" (Freitag, 1986, pp. 14-5). Diante dessa proposta, Horkheimer e Fromm coordenam, em 1936, os *Studien zu Autoritaet und Familie* (Estudos sobre a Autoridade e Família), que retomam a discussão iniciada na década de vinte. De modo geral, a Escola de Frankfurt sustenta "a profunda preocupação em integrar o nível macroteórico (produção capitalista) com o nível micro (indivíduo sexualmente reprimido), mediatizados pela estrutura familiar autoritária" (*ibid.*, p. 14).

Tendo isso em vista, o desenvolvimento histórico da teoria crítica foi permeado por categorias freudianas, de modo que estas enriqueceram seu enfoque marxista, tornando-o cada vez mais heterodoxo.

III. Os Freudo-Marxistas das Décadas de Vinte e Trinta: Erich Fromm

Nessa seção do trabalho, serão avaliadas as contribuições do freudo-marxismo dos anos vinte e trinta para o desenvolvimento temático (simultâneo e posterior) realizado pelos frankfurteanos.[1] Tendo como foco, fundamentalmente, a "teoria da ideologia", os freudo-marxistas estabelecem a primeira tentativa bem-sucedida de associar o pensamento de Freud ao de Marx. Seus principais expoentes foram Wilhelm Reich e Erich Fromm, sendo o último, aqui, observado com maior atenção.

Cabe, entretanto, ainda que de modo sucinto, mencionar a importância teórica de Reich – e aí costuma-se dividir sua carreira intelectual entre o "bom Reich" (até 1934) e o "mau Reich" – no debate em torno de Marx e Freud, por sua preocupação em tentar compreender o hiato presente entre a existência na sociedade e a consciência social, relacionando as formas de condicionamento ideológico à teoria da genitalidade e à teoria do caráter. Embora pioneiro do

1 Como propõe Rouanet, embora Fromm tenha se vinculado ao Instituto de Pesquisa Social, cabe distinguir o termo "frankturteanos" (aplicado, nesse trabalho, fazendo referência a Adorno, Horkheimer e Marcuse) do termo "freudo-marxistas das décadas de vinte e trinta" (em alusão a Reich e Fromm).

freudo-marxismo dos anos vinte e trinta, o prestígio acadêmico das teorias reichianas declinou vertiginosamente conforme o interesse central do autor foi deslocado e sua aproximação teórica com o freudismo e marxismo foi atenuada – a tal ponto de o Reich do "orgônio"[2] ser, por muitos, ridicularizado, o que culminaria na sua expulsão do Partido Comunista e do movimento psicanalítico.

Do mesmo modo, o Fromm apresentado aqui será o anterior ao "revisionismo psicanalítico" – o qual receberia severas críticas de Marcuse, que serão expostas em outra seção do trabalho – e que pode ser circunscrito propriamente dentro do freudo-marxismo. Nascido em Frankfurt, em 1900, membro do Instituto de Pesquisa Social e do Instituto Psicanalítico, Erich Fromm foi muito influenciado pelo ambiente social em que viveu para, enfim, "encontrar-se com Marx e Freud" (Fromm, 1963) e formular suas teorias relativas à ideologia e sua conexão com a estrutura libidinal do homem. Com participação fundamental em tal debate teórico, a investigação central de Fromm é justamente essa interação libido-sociedade, o que "consistia em compreender uma conduta motivada inconscientemente nos termos do efeito da superestrutura socioeconômica sobre os impulsos psíquicos básicos" (Jay, p. 161). Assim, utilizando-se de instrumentos psicanalíticos, Fromm tenta demonstrar *como* a base econômica – central na teoria marxista – traduz-se na superestrutura ideológica. Deste modo, interpretar como toda a estrutura psíquica é modelada pelas condições socioeconômicas exige que se observe o conceito de caráter social.

Se Freud traz uma inovação conceitual ao apresentar sua concepção dinâmica de caráter – que superava as visões da escola behaviorista, a qual considerava caráter como sinônimo de traços de comportamento (Fromm, p. 71) – que depende das "vicissitudes da história *individual*" (Rouanet, p. 54, grifo nosso); Fromm, por sua vez, inova ao apresentar a ideia de determinação *social* do caráter, cuja formação é historicamente determinada. Como aponta Rouanet, "cada época suscita o tipo de caráter que necessita" (p. 54).

Se a estrutura histórica determina o conteúdo do caráter, a sua fecundação formal encontra-se nos conflitos infantis, em particular, no conflito edipiano e na relação final com o Pai. Com a finalização do processo edipiano, o indivíduo identifica-se com o Pai e introjeta seus valores – em uma instância psíquica recém-criada, o Superego – os quais são, em última instância, os valores sociais vigentes, ou seja, os valores da ideologia mediatizados pela autoridade paterna,

---

2 Conceito reichiano que descreve a "substância primordial subjacente tanto à vida psíquica do homem quanto à estrutura da Via-Láctea, e que explica a formação das galáxias, como a origem do câncer" (Rouanet, p. 26).

reproduzidos de forma constante por aparelhos ideológicos, como a escola e a mídia de massas.

Em resumo, "a base gera o caráter social, que condiciona as ideias e valores, que constituem a ideologia; mas essas ideias e valores, numa ação de retorno, refluem para o caráter social, reforçando-o, o que por sua vez consolida a base econômica" (Rouanet, p. 55). Diante desse quadro, a estrutura libidinal tem, por um lado, a função de preservar as estruturas sociais vigentes, ao mesmo tempo em que é produzida pelas mesmas circunstâncias materiais.

O período intelectual do freudo-marxismo anterior ao revisionismo de Fromm contribui de modo expressivo para a reflexão em torno de Marx e Freud na medida em que antecipa temas discutidos pela Escola de Frankfurt, ainda que, para os últimos, sejam avaliados sob uma perspectiva pessimista, nomeadamente para Adorno e Horkheimer, que serão abordados a seguir.

IV. O Encontro da Escola de Frankfurt com Freud: Horkheimer e Adorno

Os filósofos alemães Max Horkheimer e Theodor Adorno, no que concerne à recepção do freudismo, apresentam uma série de convergências conceituais com os freudo-marxistas das décadas de vinte e trinta, absorvendo distintas contribuições teóricas – a criação do Instituto Psicanalítico serve, no fundo, para facilitar a circulação de ideias entre as duas correntes (Rouanet, p. 69) – mas rompem com Fromm logo que diferenças radicais de opinião ficam explícitas pelo "revisionismo culturalista" constitutivo do neofreudismo frommiano.

Algumas obras iniciais acerca da intersecção entre Marx e Freud começam a evidenciar a originalidade teórica dos dois autores frankfurteanos. Um texto inaugural, que proclama a necessidade de encontrar um "suplemento psicológico à teoria marxista" (Jay, p. 174), é *História e Psicologia* de Horkheimer, o qual visa fazer uma "caracterização do papel da Psicologia no âmbito de uma teoria da História ao nível das Ciências Sociais" (Horkheimer, 1990). Nesse mesmo sentido, apesar de mais tardiamente (1950), a obra de Adorno *A Personalidade Autoritária* se caracteriza como uma reflexão profunda na qual o autor realiza um amplo trabalho empírico no contexto norte-americano (onde Adorno está exilado), de modo a construir uma tipologia caractereológica (Freitag, pp. 18-9).

No conjunto, é importante verificar a mudança no conceito de opressão como decorrência da mudança na situação histórica em que os diferentes autores estão inseridos. Se, antes, o contexto vivido era de grande depressão econômica, agora, apresenta-se na história a abundância material do pós-guerra. Então,

a ideologia no presente torna-se, inversamente, a utopia realizada. "A síntese unidimensional em que a realidade se confunde com a utopia (...) repousa, assim, sobre a unidade repressiva de uma pseudo-racionalidade e de uma pseudo-realidade. (...) Mas se a falsa consciência do passado significava aceitar uma realidade repressiva que se apresentava com tal, a atual significa aceitar uma realidade que se apresenta como não-repressiva, apesar de constituída, em sua estrutura mais íntima, pela repressão" (Rouanet, p. 73). Assim, essa modificação conceitual caracteriza-se tanto por aumentar o número de pessoas sujeitas à dominação, quanto por contornar os fenômenos psicológicos de um modo diferenciado em seu conteúdo.

Outro ponto importante desenvolvido por Adorno e Horkheimer, a partir de uma leitura freudiana, é a sua crítica da cultura. "Partilham, com a psicanálise, a visão pessimista básica de que a civilização só é possível ao preço da mutilação do homem" (Rouanet, p. 117). A visão é exposta com o mesmo significado na célebre frase de Walter Benjamin (1993): "Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie". Assim, toda arte e toda a cultura são constituídas por "sofrimento sublimado", "cristalização estruturada da renúncia pulsional" (Rouanet, p. 117). Nesse sentido, a crítica da cultura de Adorno e Horkheimer mostra-se cada vez mais próxima da psicologia social de Freud, utilizando-se de conceitos psicanalíticos – como o de identificação e o de projeção – para a compreensão da indústria cultural.

Ainda, Horkheimer e Adorno promovem uma crítica ao próprio freudismo, pois, enquanto parte da cultura, é ideológico e passível de "falsificações"; do mesmo modo, outros elementos do freudismo servem de instrumento para criticar a sua própria teorização. Como coloca Rouanet, "se a Escola de Frankfurt é a crítica da ideologia e a crítica da cultura, o é, em grande parte, *através* de Marx e Freud, mas o é, também, *contra* Marx e Freud" (p. 76). Também, a crítica dos dois autores ao freudismo é dirigida ao "desvio psicanalítico" decorrente do revisionismo da escola culturalista. Como o revisionismo elimina a teoria das pulsões, sua psicanálise aparece dessexualizada; ao suprimir a libido encerra-se, portanto, a possibilidade de crítica ideológica.

Em resumo, Adorno e Horkheimer dão um grande salto qualitativo nas abordagens teóricas críticas que incorporam a psicanálise. Sua contribuição nesse terreno é fundamental para o surgimento das reflexões de Herbert Marcuse, que apresenta uma diferença substancial em relação a esses dois autores: pensa tais questões a partir de uma perspectiva utópica, a qual veremos a seguir.

V. A Tendência Oculta em Psicanálise: o Pensamento de Marcuse

Conforme apresenta Robinson (1971, p. 116), "na década de 50, apareceram três livros que puseram em questão a interpretação dominante de Freud" justamente porque bebiam dos elementos condenados pelos teóricos mais ortodoxos, a saber, as incursões meta-históricas de Freud (*ibid.*, p. 116). Um desses livros – e, reconhecidamente, o de maior relevância – é *Eros e Civilização* de Herbert Marcuse, o qual observava no pensamento de Freud um viés de interpretação crítico, que denominou "tendência oculta em psicanálise" (Marcuse, 1968).[3]

Nesse sentido, a reflexão marcuseana caracteriza-se pelo abandono do pessimismo encontrado em Adorno e Horkheimer, na medida em que pensa uma práxis revolucionária a partir da "reflexão sobre um novo projeto histórico" que exige "a utilização do freudismo para fundar a possibilidade de uma ordem não-repressiva" (Rouanet, p. 200). De todo modo, é evidente a aproximação de Marcuse com Horkheimer e Adorno – explicitada, inclusive, no prefácio de *Eros e Civilização* – essencialmente no campo da crítica da cultura, dentro do qual o autor compartilha inúmeros postulados básicos.

Ao mesmo tempo, depois de rejeitar brevemente Carl Jung e a "ala direita" da psicanálise, Marcuse voltava-se contra os neofreudianos (Jay, p. 185) e se transformava no crítico mais implacável do revisionismo. "Marcuse mostrou que os revisionistas tinham chegado às suas conclusões aperfeiçoadoras abandonando os fatos crus e desagradáveis da metapsicologia de Freud: o papel preponderante da sexualidade na psicologia humana, a função do inconsciente, a primazia da infância, o instinto de morte e a teoria do crime primordial. Portanto, eram culpados de covardia intelectual e superficialismo teórico" (Robinson, p. 153). Ao retirarem da sexualidade o papel central aferido por Freud, os revisionistas minimizavam o potencial crítico do freudismo, atrelando-o aos valores repressivos da ordem capitalista, adotando, pois, uma solução política reformista.

Dito isso, Marcuse descreve as características da sociedade industrial, na qual a dominação tornou-se total, ao mesmo tempo em que suas estruturas tornaram-se invisíveis (Rouanet, p. 201) que se manifesta na *unidimensionalização da realidade*, integrando a consciência da sociedade, e que opera por meio de manipulações das necessidades por interesses constituídos (Marcuse, 1967).

---

3 Os outros dois livros são: *Freud and the Crisis of Our Culture*, de Lionel Trilling; e *Life Against Death*, de Norman O. Brown.

"Se os conceitos freudianos são indispensáveis, em geral, para compreender os mecanismos subjetivos da dominação, são especialmente necessários para compreender a estrutura e a forma de enraizamento psíquico da modalidade mais extrema de dominação, que é a representada pela sociedade unidimensional" (Rouanet, p. 226).

Nessa etapa do capitalismo, a forma de dominação não é mais justificada por meio da ideologia, mas, ao contrário, é legitimada pela possibilidade de gratificação no sistema, em um contexto de abundância material, de modo que, pela satisfação direta e imediata, assume o aspecto de *dessublimação repressiva*. Mas como "essa dessublimação visa, não promover a libertação real, mas aprisionar mais eficazmente os indivíduos nas malhas da ordem existente, é lícito falar em uma dessublimação (...) a serviço da repressão" (Rouanet, p. 233).

Transplantada para todas as esferas, também a economia reveste-se de uma aparência de liberalização sexual. Contudo, na verdade, essa economia libidinal – refletida, por exemplo, nas propagandas comerciais – que transforma o sexo em mercadoria, atua em favor da ordem capitalista estabelecida, conservando, de modo firme, seu teor essencialmente repressivo.

Marcuse, inclusive, argumenta que a realidade de sublimação mostra-se preferível à de dessublimação repressiva, uma vez que, na primeira, o indivíduo poderia desenvolver um senso de consciência das privações infligidas a ele; enquanto que, na última, ele tem a ilusão de que suas pulsões eróticas são satisfeitas plenamente. Pelo conformismo, o impulso revolucionário é bloqueado. Em outros termos, "o capitalismo contemporâneo realizou exatamente o inverso de uma verdadeira emancipação da libido – isto é, a 'dessublimação repressiva', de uma sexualidade comercializada e pseudopermissiva, represando e anestesiando qualquer rebelião mais profunda dos impulsos eróticos" (Anderson, 2004, p. 103).

Além disso, Marcuse reinterpreta a hipótese freudiana do crime primordial por meio de uma "alegoria capitalista". Diante do mesmo processo edipiano, é traçado um paralelo no qual o empresário capitalista (Pai) é suplantado pelo proletariado (Irmãos), que, no final das contas, estabelecem os mesmo valores da ordem preexistente. "Essa analogia sugere o fracasso histórico da revolução proletária que (...) mesmo no momento de revolução, continuou a identificar-se com o poder contra o qual se revoltava" (Robinson, p. 162) e que implica na reprodução sintética da tirania paterna/capitalista.

Por isso, a saída para a constituição de uma civilização não-repressiva exige a ressexualização do *corpo todo* – e não só dos genitais, como propunha Reich –, fazendo com que ele se torne "um órgão de prazer em vez de labuta e esforço. A ressexualização do corpo revitalizaria as energias libidinais da humanidade e garantiria o triunfo final de Eros sobre Tanatos" (*ibid*., p. 168). Nesse mesmo sentido, afirma Perry Anderson, "a emancipação do homem e da natureza

coincidiriam então na libertação erótica" (p. 103), configurando, por fim, uma ordem de *dessublimação não-repressiva*.

Em suma, a recepção de Freud e Marx por Marcuse mostra-se original entre os frankfurteanos na medida em que sua "utopia órfica-narcisista supõe a possibilidade histórica de introduzir uma ordem nova, além da falsa consciência unidimensional, baseada em novas relações perceptivas e vitais com a natureza" (Rouanet, p. 254), e que lhe alça a um respeitável posto no que se refere às formulações teóricas críticas integradas ao freudismo.

VI. Considerações Finais

O encontro entre freudismo e marxismo foi um notável aspecto que desempenhou um importante papel nos rumos do marxismo ocidental. A inovação temática, inaugurada pelos freudo-marxistas dos anos vinte e trinta, aprimorada pela Escola de Frankfurt, inicialmente, por Horkheimer e Adorno e, de modo subsequente, por Marcuse – e que, na realidade, dentro do círculo frankfurteano, não se encerra com esse último autor, em que se pese a reflexão de Jürgen Habermas acerca do tema, articulada à sua teoria da comunicação –, mostra-se presente como fonte em estudos cuja interpretação própria lhes conferiu novos desenhos, como em Althusser e em Sartre.

Se Freud e Marx detêm, por si só, um prestígio intelectual singular dentre todos os importantes teóricos da Idade Contemporânea, observar suas teorias de modo conjunto e articulado revela-se um exercício analítico, no mínimo, muito interessante.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história". In: _____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FROMM, Erich. *Meu encontro com Marx e Freud.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1963.

HORKHEIMER, Max. "História e psicologia" In: _____. *Teoria crítica*. São

Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1990, t.I.

JAY, Martin. *La imaginación dialética: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madri: Taurus, 1974.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.

ROBINSON, Paul. *A esquerda freudiana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

Frederico Souza de Queiroz Assis é graduado em Relações Internacionais pela USP.
E-mail: fredericoassis@yahoo.com.br

Boi da Cara Preta: Transfiguração do Escravo, Humanização do Boi

Ivan Luiz Chaves Feijó

Resumo:

Tendo como ponto de partida a literatura de cordel nordestina, o texto analisa o ciclo do gado no sertão e a representação simbólica da figura do boi preto, como criatura mítica no qual o escravo é travestido. Podemos enxergar na saga do boi o drama dos africanos escravizados no Brasil, entoada por cantadores de origem ou de descendência africana, amalgamando realidade e imaginário. Tais expressões populares apontam o quanto foi conflituosa e complexa a transformação do africano em escravo para ser comprado no Brasil. O universo dos folhetos de cordel produziu imagens referentes à não aceitação dessa condição escrava, na figura do boi preto mágico, misterioso, veloz e livre, quebrando as correntes do confinamento e da submissão. Estas referências também são presentes nos cantos populares, nas cantigas de capoeira, nos cantos cerimoniais do candomblé e nas cantigas de ninar.

Palavra-chave: sertão nordestino – ciclo do gado – escravidão – literatura de cordel – cultura popular.

Que já houve um tempo em que eles conversavam, entre si e com os homens, é certo e indiscutível, pois que bem comprovado nos livros das fadas carochas. Mas, hoje em dia, agora, agorinha mesmo, aqui, ali, e em toda parte, poderão os bichos falar e serem entendidos, por você, por mim, por todo mundo, por qualquer um filho de Deus?![1]

O cordel fornece uma estrutura narrativa, uma linguagem e um código de valores que foram incorporados ao cotidiano da cultura nordestina. A produção do cordel aconteceu na prática da variação e reatualização de temas, imagens e símbolos enraizados numa práxis material coletiva, onde modelos narrativos foram repetidos e reconectados, ampliando sentidos. O discurso do cordel foi um difusor e cristalizador de determinadas projeções e enunciados que compuseram uma ideia de nordeste. Essa arte popular funcionou como um repositório de formas de expressão que foram e ainda são aproveitadas por outras produções culturais consideradas eruditas, como a literatura, o teatro e o cinema.

Sendo uma manifestação cultural do povo, o cordel ultrapassou a visão representativa para se tornar fazedor de linguagem e superar a noção de obra e autor. Ele produziu uma realidade relativa, que nasceu da memória popular, tendo como prática o entrelaçamento de acontecimentos das mais variadas temporalidades e espacialidades. Uma prática discursiva que inventou e reinventou a tradição, tornando-a presente e acima do tempo. Esta literatura popular possui uma estrutura narrativa que sempre foi manipulada de forma criativa pelo narrador, obedecendo a um protótipo fabular que pôde ser recoberto e remendado por enxertos e acréscimos individuais. O cordel é o retrato de um nordeste construído, por narrativas de ex-escravos, de pessoas sem sobrenome, com histórias ouvidas na infância, histórias que circulavam em toda a região, histórias de cangaceiros, de santos, coronéis, milagres, secas, de crimes, de mulheres perdidas, do sertão mítico, repositório de uma pureza perdida.[2]

A divulgada filiação do cordel nordestino à literatura de cordel portuguesa faz parte de um senso comum, como algo natural e até óbvio. Esta aparente obviedade assenta-se em pressupostos que se originam na relação colonial mantida entre Portugal e Brasil. O imaginário das elites construiu o "mito do colonizador" como um ser culturalmente superior e a quem cabe dar aos colonizados uma língua, uma religião, uma literatura, uma maneira de ver, pensar e organizar o mundo. Ao colonizado, tido como culturalmente vazio, só caberia receber, pois não teria nada para ofertar. A suposta troca poderia se dar em outro campo, na forma de produtos da natureza, por exemplo, como

---

1 ROSA, João Guimarães. *Conversa de bois* in *Sagarana*. Editora Universal, 1.ª edição. 1946.

2 ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz. *A invenção do nordeste e outras artes*. Editora Massangana; Fundação Joaquim Nabuco; Cortez Editora. 2001.

contrapartida à cultura europeia. Oferecia-se ouro, café e cana-de-açúcar em troca de poesia, livros e pinturas. Isto marcou profundamente a identidade nacional. Confundia-se poder político e econômico com capacidade criadora. Então, resolveu-se a questão da seguinte maneira: Como a produção artística da colônia era tida como algo menor, destituída de valor, postulou-se uma origem europeia para enobrecê-la, e com isso aumentar o *status* das tradições populares. O pressuposto é o de que os países centrais criavam e os demais imitavam.[3]

Na verdade, a literatura de cordel nordestina tem poucos elementos, em todo o seu processo, que lembrem o cordel português. Aqui no Brasil havia autores que viviam de comprar e vender versos originais, lá em Portugal existiam adaptações de textos de sucesso. Aqui os autores e parcela significativa do público pertenciam às camadas populares, lá os textos dirigiam-se ao conjunto da sociedade, inclusive letrada. Aqui, os folhetos guardavam fortes vínculos com a tradição oral, no interior da qual criaram sua maneira de fazer versos e lá as matrizes das quais se extraíam os cordéis pertenciam, de longa data, à cultura escrita. Aqui, boa parte dos folhetos tematizava o cotidiano nordestino e lá interessavam mais as vidas de nobres e cavalheiros. Aqui os poetas eram proprietários de sua obra, podendo vendê-la a editores, que por sua vez também eram autores de folhetos. Lá os editores trabalhavam fundamentalmente com obras de domínio público.

Os cordéis portugueses desenham um mundo de convivência harmônica entre classes sociais. As personagens são sempre da nobreza ou filiadas, e os pobres são meritórios e felizes, desde que conheçam seu lugar na sociedade. Nas vezes em que há menção a pobres e ricos isto não é sentido como um desnível, uma desigualdade, já que na estrutura da narrativa todos vivem em harmonia, ajudando-se mutuamente. Há sempre uma exaltação das retidões morais e o verdadeiro e único embate que existe entre os homens é aquele que existe entre o bem e o mal, e o comportamento dos indivíduos sob essas duas ordens cósmicas. Os cordéis lusos, principalmente os enviados ao Brasil, dizem diretamente ou indiretamente a seus leitores que não há por que se preocupar com questões políticas, econômicas ou sociais, já que a preocupação central da vida deve ser a busca do bem e sua luta contra o mal.[4]

No nordeste brasileiro, ao contrário, a matéria narrativa era calcada na própria realidade nordestina dos séculos XVIII e XIX, quando a criação de gado era a atividade econômica mais importante do sertão, reunindo ao seu redor grande parte da comunidade. Neste contexto, o estado de indignação, lamentação e crítica do cotidiano contamina as histórias. A discussão das

---

3 ABREU, Márcia. *História de cordéis e folhetos*. Editora Mercado de livros. 1999.

4 ABREU, Márcia. Ibidem.

diferenças econômicas é constante. Problemas econômicos interferem, também, na construção dos vilões das histórias, pois, além de serem maus, eles têm, em geral, grande fortuna. Associam-se maldade e riqueza, integridade e pobreza. Mas o ponto central das diferenças entre o cordel português, que tende a ser prolixo, e o do nordeste brasileiro, objetivo, é o próprio texto em si.

Como o processo da literatura de cordel iniciou-se no interior das cantorias orais, tão comuns no nordeste desde o princípio do século XVIII, a vida nordestina parece ser o palco e a fonte das narrativas. Os folhetos nordestinos possuem características próprias que permitem a definição clara do que seja esta forma literária, e essa produção de folhetos situa-se na encruzilhada entre a escrita e a oralidade, sendo impossível fixá-la de maneira definitiva em qualquer um desses polos. Os poetas populares nordestinos escrevem como se estivessem contando uma história em voz alta, por isso é evidente o forte vínculo entre o dito e o escrito, mantido nas composições impressas, cuja eficácia é medida pela facilidade de memorização.

É claro que o contato com os cordéis portugueses ajudou a compor esta tradição, aumentando o repertório de situações, temas, personagens, incorporando-os a uma forma poética que já estava evoluindo e se fixando, criada e aperfeiçoada pelos poetas nordestinos, primeiramente no âmbito das cantorias orais e, posteriormente, por meio de folhetos impressos.[5]

A ideia de produzir folhetos foi apenas funcional, pelo seu baixo custo e praticidade, não apresentando em si nenhuma originalidade. Há publicações desse tipo em várias partes do mundo. Até mesmo na Índia editam-se brochuras materialmente idênticas às produzidas no nordeste, elaboradas a partir de folhas de papel jornal dobradas duas vezes ao meio. Obviamente, os folhetos nordestinos não se originaram a partir de uma misteriosa influência hindu. Os folhetos indianos, embora fisicamente idênticos aos nordestinos, possuem conteúdo religioso, narrando histórias míticas da vida dos deuses. Ou seja, assim como existe feijão preto e carne de porco em diversas partes do mundo, mas os usos são diferentes de acordo com o caldo cultural de cada lugar, a ideia de combinar os dois segundo uma preparação específica é peculiar do Brasil. Da mesma forma, compõem-se versos e contam-se histórias em todas as partes do mundo, mas a forma específica das composições nordestinas foi trabalhada e constituída no nordeste brasileiro.[6]

---

5 As narrativas das cantorias orais e posteriormente sua forma escrita eram compostas dentro de uma forma fixa, uma métrica predeterminada. Foi originalmente essa a grande contribuição lusitana para a literatura de cordel nordestina, pois esse tipo de estrutura poética, essa métrica, era a forma popular do cordel português.

6 ABREU, Márcia. Ibidem.

De todos os temas que fazem parte da cosmogonia do sertão, o tema que talvez seja o mais típico e característico da miscigenação do nordeste brasileiro, e o seu mosaico cultural, é aquele que gira em torno da figura do boi. Em Portugal, especialmente durante o século XVIII, dominavam as touradas. Este costume foi trazido para o Brasil, mas não se aclimatou. Desenvolveu-se entre nós outro tipo de relação com o boi, as "apartações" e "derrubadas de gado", típicas da região nordestina. Desta intimidade com o gado nascerá o chamado "Ciclo do Boi" da literatura de cordel, criação local, sem registro de produções semelhantes entre os portugueses.

No nordeste, a pecuária fixou a população no sertão. Os velhos currais de gado foram os alicerces das futuras cidades e as fazendas marcaram as regiões que futuramente seriam povoadas. Então, das margens do rio São Francisco vieram vaqueiros e ocuparam vastas áreas em Pernambuco e na Bahia. As guerras com os índios no século XVII levaram centenas de homens nas forças de repressão, antecipando a penetração das terras para a criação sistemática de gado. As fazendas se multiplicaram e o gado era o centro de tudo. Este período foi chamado de "Era do couro", pois o couro era a própria essência da economia sertaneja da época. A pecuária dava o sentido de riqueza e força social. A figura máxima era o fazendeiro, com suas cabeças de gado, seus vaqueiros e escravos. A fazenda não exigia tantos braços como o engenho e a lavoura. O trabalho era o mesmo para todos. As pequenas plantações de subsistência e o gado garantiam a funcionalidade do sistema.[7]

O gado de todas as fazendas, no mês de junho, no inverno seco, era criado em comum, nos campos, sem distinção, e era tocado para grandes currais, escolhendo-se sempre a fazenda que tivesse um local de recolhimento maior. Dezenas e dezenas de vaqueiros passavam semanas reunindo todo o gado esparso pelas serras e tabuleiros, e compravam, vendiam e trocavam criações de bichos, como numa verdadeira feira. A reunião de tantos homens e a ausência de divertimentos num ambiente coletivo eram favoráveis a várias atividades que tinham o gado como protagonista. Nas horas vagas, desenvolviam jogos próprios de entretenimento onde realizavam demonstrações de habilidades e perícia no trato com os cavalos e o gado. Algumas reses eram separadas para a "vaquejada", que era como os vaqueiros chamavam a perseguição e derrubada do boi, em velocidade, perseguido pelo boiadeiro e seu cavalo. A "apartação" era outro jogo, cuja ação era identificar o gado de cada patrão dos vaqueiros presentes.

Pela manhã, e mais habitualmente à tarde, corria-se o gado. Só os touros, novilhos e bois fortes participavam do folguedo. Alguns homens, dentro do curral, provocavam os bois famintos e inquietos e depois soltavam o animal

7 CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. Editora Itatiaia. 1984.

para fora da porteira. Um vaqueiro mantinha o bicho na direção pretendida, o outro, derrubava o bicho, apanhando-lhe a cauda na mão e puxando com força. Desequilibrado, o boi caía de pernas para o ar. Todos comemoravam o feito, e um ou dois cantadores, dedilhando suas violas, recordavam as apartações e as vaquejadas, transformando os vaqueiros em heróis e celebrizando seus nomes, e glorificando seus cavalos pela valentia.[8]

Era o povo em demasia,
Que não podia contá,
Homi muié e menino,
Que chegava a negrejá,
Só se acreditava bem,
Foi quem viu, quem estava lá.[9]

O vaqueiro era um símbolo, um documento vivo da continuidade do espírito desbravador, a perpetuidade do hábito, a obstinação de uma herança tradicional. As poesias de vaquejada e apartação eram estritamente locais. Valorizavam sempre a habilidade do vaqueiro, e os cavalos velozes, e as atitudes de assistência diante do boi e sua queda.[10]

Os versos, com o tempo, perderam muito de sua vibração perante o público, pois depois de ouvidos alguns, outros ficaram monótonos, pela uniformidade do assunto, e não despertaram o mesmo interesse e longevidade daqueles que iriam cantar as aventuras dos bois rebeldes em disparadas, em plena liberdade selvagem. Então se contavam histórias de bois indomáveis, misturando-se com fatos cuja oralidade mitificava, pois com o tempo, em vez de narrar a vaquejada, começaram as narrativas de bois, de touros bravos, fugindo em disparadas fantásticas pelos campos em plena liberdade selvagem, fora do alcance dos vaqueiros. O cantador passa a encarnar o animal, descreve o seu orgulho, sua alegria de derrotar os melhores boiadeiros da redondeza. Pela voz do poeta, na maior parte das vezes negro, o animal saúda ironicamente os cavalos, manda

---

8 CASCUDO, Luís da Câmara. Ibidem.

9 Fabião das queimadas (1848-1928). Poesia de vaquejadas e apartação, descrevendo uma vaquejada na fazenda Potengi Pequeno, município de São Tomé, Rio Grande do Norte, 1921.

10 Este hábito de derrubar o boi, puxando-o pela cauda, é uma variação de outro tipo de procedimento de "derrubada" feita com uma vara de ferrão, bruscamente tocada no flanco do animal, uma espécie de rasteira. A transição da vara de ferrão para a puxada pela cauda parece ter ocorrido no desenvolvimento desta prática e sua técnica de dominação do boi. A queda era motivada por um forte e rápido impulso lateral que o vaqueiro dava, puxando a cauda do bicho. Tudo leva a crer que a vaquejada chamada, queda de rabo, é uma reminiscência das antigas quedas de vara, dos versos populares.

lembrança aos vaqueiros, e conta sua própria história, de boi fugitivo tornado celebridade.[11]

Por isso é fácil compreender porque dentre as histórias de cordel no Brasil, as mais apreciadas eram as que contavam a vida de bois valentes e insubmissos, que fugiam, perdiam-se ou resistiam às tentativas de captura, empreendidas por vaqueiros. Essas composições, baseadas em eventos cotidianos, discutiam aspectos cruciais da vida das pessoas, e principalmente do escravo. O cordel de animais é o mais próximo das origens da rica expressão do cordel. Sua abundância no passado e a raridade no presente marcam o predomínio e o declínio da pecuária nordestina.[12]

Em geral, o boi ocupava o papel de narrador, contando sua trajetória de perseguições, afirmando sua determinação de manter-se livre. O foco da narrativa atém-se aos sucessivos confrontos entre perseguidor e perseguido, até o momento da captura, morte, ou desaparecimento sobrenatural do bicho. O herói não era o homem, mas o animal. A curiosidade maior do cordel é a identificação do contador com o seu modelo, o boi. Nenhum vaqueiro era glorificado nessas composições. O homem presente na narrativa representava a ordem, a organização, o respeito às regras, enquanto o boi fugitivo simbolizava a liberdade, a valentia, a perseverança, a habilidade de fugir da opressão. Tanto o poeta como o público se identificavam com o bicho, mesmo sabendo que o fim podia ser a morte. O boi era evocado com nomes próprios, e contava sua história na primeira pessoa, narrando suas andanças, que nada mais eram do que um retrato da dura vida de cada um dos sertanejos. Os mais antigos versos descrevem cenas e episódios da pecuária, o drama e as farsas do gado. Os mais velhos versos são dedicados a bois, touros e vacas. Foram escritos e cantados focando o motivo essencial do trabalho humano da época.[13]

Na linguagem utilizada nos versos, vários termos são do século XVIII, e comuns no sertão daquela época. A quase totalidade dos versos é anônima, e todo sertão reconta a obra sem conhecer seu autor. O poeta sertanejo desaparece transfigurado no boi que fala para a memória das gerações futuras: "Achando-me perto da morte, vou contar a minha vida". O mais antigo registrado é o cordel do Boi Surubim, que é também um dos mais antigos de fato e de maior área de influência no nordeste. No sertão oeste do Rio Grande do Norte, em 1910, era comum ouvir entre os vaqueiros a expressão: *aqui não passa nem o Boi Surubim*. Existe uma grande quantidade de versões sobre a origem do nome. Sabemos que Surubim é um rio do Piauí, região que já foi grande produtora de

---

11 CASCUDO, Luís da Câmara. Ibidem.

12 ABREU, Márcia. Ibidem.

13 ABREU, Márcia e SCHAPOCHNIK, Nélson. *Cultura letrada no Brasil: objetos e práticas*.

gado nas primeiras décadas do século XIX, mas é também o nome de um peixe azul da região.[14]

Os velhíssimos romances do Boi Espácio, Boi Barroso, Boi Surubim, Vaca do Burel, Boi Mão de Pau, Boi Moleque, Boi Mandingueiro, Boi Misterioso, Boi Pintadinho, tornaram-se famosos e foram mais registrados em locais de menos influência litorânea e mais profundamente adentrados no sertão. O romance do Boi Espácio é de aproximadamente 1822, contemporâneo das lutas pela independência no Brasil, o romance do Boi Liso, cerca de 1827, o do Boi Surubim de 1773. O Rabicho da Geralda é um dos mais tradicionais de todo o sertão, e cita a grande seca de 1792.[15]

Há sempre a presença do fantástico cercando a figura do animal que é glorificado. O cordel "História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso" exemplifica bem os matizes dos cordéis ligados ao gado e ao bestiário do sertão. A própria palavra "Mandingueiro" é ilustrativa das qualidades do boi, suas origens e conexões com a presença do africano na cultura do cordel. Mandingueiro indica originalmente os indivíduos dos *Mandingas,* raça de negros miscigenada com elementos berberes e etíopes e que sofreram influência maometana. Eram considerados grandes mágicos e feiticeiros. É daí, provavelmente, que vem o sentido hoje associado ao verbo mandingar, que é enfeitiçar.[16]

Os personagens humanos também são característicos e típicos do cordel. A figura sempre presente do rico fazendeiro, os vaqueiros locais, os vaqueiros de outros Estados, o vaqueiro mulato ou índio, de aspecto amedrontador, geralmente o mais hábil entre todos, e o bom moço salvador de família, com tradição no trato com o gado, tendo ainda o ingrediente herdado do cordel português, da jovem moça loira de olhos azuis, que será o prêmio do vaqueiro campeão, como nas antigas competições das justas medievais.

É importante destacar a organização da narrativa. Ela sustenta-se no encadeamento das ações, não havendo nenhuma constituição de cenário, de ambiente, nenhuma descrição de paisagens. A narrativa não abandona jamais o eixo central da trama, não desvia a atenção do leitor para paisagens, fisionomias, estados psicológicos ou acontecimentos paralelos. Com raras exceções, a apresentação dos atributos físicos das personagens tem pequena relevância.[17] A configuração das personagens baseia-se na apresentação de seus

---

14 Çoo-obi, em nhengatu.

15 CASCUDO, Luís da Câmara. Ibidem.

16 BUARQUE de Holanda Ferreira, Aurélio. Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa. 1976.

17 Há descrições mais minuciosas da personagem quando é de origem indígena, insistindo na construção grosseira do seu aspecto, acentuado por alguma deformidade ou cicatriz.

atributos morais. Não há reação psicológica das personagens. O espaço é pouco caracterizado. O passado é indeterminado, quase atemporal. O tempo e o espaço são categorias que obedecem apenas às necessidades de ação.

Assim constitui-se a gênese que estrutura o cordel de bois. Ênfase na ação, constituição de personagens fortes, sem oscilações de caráter ou de comportamento, criação de um universo maniqueísta, com pouco espaço destinado a personagens e tramas secundárias.

Para melhor exemplificar, contaremos a história do "Boi Mandingueiro". Era uma vez um fazendeiro do Rio Grande do Norte, *respeitado pela fama do dinheiro* e criador de gado. Ele tinha uma vaca, chamada Endiabrada, muito arisca e indomável. Um dia, estando a dita vaca já velha e esquecida, ela foi encontrada prenha. No momento seguinte, a vaca morreu parindo um bezerro grande e *preto como veludo*. O bezerro, logo que desmamou, fugiu. Com o tempo, tornou-se um boi grande, com chifres descomunais, e de aspecto carrancudo. Foi visto por um vaqueiro que tentou apanhá-lo sem sucesso. O fazendeiro, informado do sucedido, reconhece nas descrições do boi o tal bezerro fujão, e convoca os mais famosos boiadeiros das redondezas para caçá-lo. Logo o boi pega fama de amaldiçoado e demoníaco, pois os vaqueiros não conseguem seguir seu rastro, apesar dos excelentes cavalos, pois o boi preto *nasceu para correr na caatinga*. Devido aos vaqueiros locais não conseguirem pegar o boi, sua fama espalha-se para outros Estados, atraindo vaqueiros ainda mais célebres.

Chega um vaqueiro mulato da Bahia, zarolho e de fala defeituosa. Pela sua aparência rústica é valorizado, mas após dura perseguição, morre seu cavalo e ele por vergonha, abandona o ofício de boiadeiro para sempre. Então o rico fazendeiro, inconformado com o sucedido, oferece publicamente uma grande soma em dinheiro e a mão de sua filha em casamento, para aquele que pegar o boi. De todos os cantos chegam vaqueiros, velhos e novos, para tentar a sorte com seus maravilhosos cavalos. Mas todos falham, apesar da forte motivação, que é um casamento com a linda Leonor, a loura filha do fazendeiro, com seus olhos azuis, lábios finos corados e a formosura dos seus quinze anos.

Quando tudo parecia perdido, um cavalo misterioso aparece na trama, com características sobrenaturais semelhantes ao do boi feiticeiro. Nasceu de uma velha égua, à meia-noite, preto da cor do carvão. Pertencia a um vaqueiro do Piauí, de ancestral tradição, que ao morrer deixa-a de herança ao seu filho com uma cela feita de *couro de lobisomem, mula sem cabeça e bicho que vive e não come*. Este cavalo era cheio de segredos e tinha a velocidade do vento. Num determinado dia, Genésio, o filho do falecido vaqueiro, fica sabendo da fama do Boi Mandingueiro. Assim termina a primeira parte do cordel, com suspense e promessas de novas aventuras.

Na segunda parte, ao ouvir a narrativa do boi tinhoso, o cavalo preto e seu cavaleiro partem para o Rio Grande do Norte. Lá chegando, o cavalo era só

osso, e não causou muita admiração. Por outro lado, o rapaz Genésio logo teve a simpatia da moça e deixou claro ao fazendeiro sua determinação de pegar o Boi Mandingueiro. A esta altura, seu cavalo era motivo de chacota, pois aparentava estar mais morto que vivo, só pele e osso, tremendo e cambaleando, com as pernas bambas e quase caindo ao chão. Por todos Genésio era tido por louco, querendo pegar o boi maiúsculo com um cavalo moribundo. Preparando-se para a aventura, Genésio acorda o cavalo, que já estava cercado de duzentos urubus e sendo comido por eles. Com forte assobio, Genésio desperta o cavalo, que recobrando o seu vigor ergue-se, agora gordo e forte, com seu corpo descomunal.

Ao longo da narrativa, letreiros fantasmagóricos com frases e pensamentos, aparecem de forma mágica na pele do cavalo e do boi, alternando avisos com ameaças, como se fosse uma espécie de comunicação entre eles, boi e cavalo. A perseguição é implacável e depois de muita luta, o cavalo preto vence o boi preto, que é levado para a fazenda com aboio e tudo no caminho. Um romântico jantar espera na fazenda o moço Genésio e a jovem Leonor. Uma grande festa teve início na fazenda, e efetivou-se o casamento. O Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso foram colocados num grande cercado, mas logo fugiram e os donos nunca mais os viram.

Tempos depois, notícias são trazidas do estrangeiro, por quatro urubus, mais pretos do que carvão, contando o destino do Boi Mandingueiro, vivendo a apoteose de sua natureza livre e vitoriosa, e do Cavalo Misterioso, punido com o açoite, por ter traído seu irmão boi; Irmão na cor e na liberdade. O cavalo preto é o próprio duplo do boi, o seu próprio avatar que o persegue. Esta simbologia possui raízes profundas na África, nos sangrentos embates entre os negros na sustentação do tráfico de escravos.

O boi é um símbolo de bondade, de calma, de força pacífica; de capacidade de trabalho e de sacrifício. Na cultura hindu, é associado a uma divindade da morte. No Tibete, o espírito da morte tem cabeça de boi. Entre os gregos, o boi é um animal sagrado. Muitas vezes é imolado em sacrifício a Zeus. O termo "hecatombe" designa um sacrifício de cem bois. Em toda a África do Norte, o Boi é igualmente um animal sagrado, oferecido em sacrifício, ligado a todos os ritos de lavoura e de fecundação da terra. Por causa desse caráter sagrado de suas relações com a maior parte dos ritos religiosos, como vítima ou como sacrificador (quando, por exemplo, abre o sulco na terra) o boi foi também o símbolo do sacerdote. A figura do boi marca a força e a potência, o poder de cavar a terra para receber as chuvas do céu, os seus chifres simbolizam a força conservadora e invencível.[18]

---

18 CHEVALIER, Jean e Gheerbrant, Alain. Dicionário de símbolos. José Olímpio Editora. 1999.

O cavalo é associado às trevas, galopante como o sangue nas veias das entranhas da Terra, ou às abissais profundezas do mar. É filho da noite e do mistério. Esse cavalo arquetípico é portador da morte e da vida ao mesmo tempo, ligado ao fogo, destruidor e triunfador, e também à água, nutriente e asfixiante. Por isso os psicanalistas fizeram do cavalo o símbolo do psiquismo inconsciente ou da psique humana. O cavalo representa, também, o instinto controlado, dominado, a mais nobre conquista do homem, entretanto, como não há conquista que seja eterna, sempre reaparece o cavalo tenebroso, que prossegue dentro de nós, sua corrida infernal. O cavalo não é um animal como os outros, ele é montaria, veículo, e seu destino é inseparável ao destino do homem.[19]

Na cultura africana, o cavalo e o cavaleiro fazem uma inversão de papéis, onde o homem possuído pela clarividência torna-se ele próprio o cavalo, para ser montado por um espírito.[20] O cavalo instrui o homem, ou seja, a intuição esclarece a razão. Ele ensina os segredos, conduz de maneira justa. O cavalo atinge sempre os pólos de luz e das trevas, e é o condutor desta transição, onde os planos superiores e inferiores se manifestam por seu intermédio. O cavalo passa com igual desenvoltura da noite para o dia, da morte para a vida, da paixão à ação, religa portanto os opostos numa manifestação contínua. Ele é essencialmente manifestação, ele é vida e continuidade acima da descontinuidade de nossa vida e de nossa morte.

A história do Boi Mandingueiro e do Cavalo Misterioso é típica da tradição do cordel, e evidencia o principal aspecto das narrativas cuja figura central é o boi preto, símbolo do escravo e da presença marcante do africano na literatura de cordel, principalmente as mais antigas, dedicadas aos animais falantes, tendo a figura do boi como o próprio negro escravo em busca da liberdade.

Existem evidências da influência marcante de africanos e afro brasileiros em memórias e narrativas contadas em pelejas, desde finais dos oitocentos. São histórias e aventuras sobre animais, em contos narrados na África e também no Brasil, nas tradicionais cantorias do sertão, e em folhetos de literatura oral. Tendo como tema façanha de heróis com seus animais, animais heroicizados, ou "aventuras do reino encantado da bicharada", estas narrativas de folhetos de literatura oral aproximam-se de histórias de memória cantada, que remetem a cantadores africanos que se revestiam de características de temidos animais. As histórias de tradições orais, narradas à noite entre vaqueiros, ao entremear a voz do boi com a de boiadeiros, permite apreender, nessas pelejas sobre animais, as diversidades e desiguais inserções de africanos em terras brasileiras.[21]

---

19 CHEVALIER, Jean e Gheerbrant, Alain. Ibidem.

20 Este termo "cavalo" ainda hoje é usado na Umbanda para se referir ao filho-de-santo, que possuído por um espírito, realiza em nome dele uma série de ações rituais, ou de profecia.

21 ABREU, Márcia e SCHAPOCHNIK, Nélson. Cultura letrada no Brasil: objetos e práticas.

Nos cordéis do chamado ciclo do gado, ao identificarmos o narrador como o "espectro" do próprio boi, herói que encarnando a força e a valentia luta por sua liberdade no sertão, podemos enxergar na saga do boi a epopeia dos africanos escravizados no Brasil, entoada por cantadores de origem ou de descendência africana, entremeando realidade e imaginário. Tais expressões populares apontam, para além de documentos convencionais, o quanto foi longa, conflituosa e complexa a transformação do africano vencido e vendido na África, em escravos para serem comprados no Brasil.

O boi marcou fortemente o imaginário do nordeste, proliferando, por exemplo, nos folguedos de *Bumba-meu-boi* e em vários folhetos de cordel. A presença do boi foi largamente disseminada entre os povos Bantu, africanos que no período da colheita conduziam um boi estilizado em procissão no meio de cantorias e danças. As cantorias, associadas a festas e pelejas, operavam como vias de acesso a esta gesta dos animais em tradições poéticas orais. O cordel é herdeiro desta oralidade, a partir do momento que grupos populares conquistaram suporte material para impressão e transmissão de palavras cantadas. Os folhetos retomam narrativas de contos, aventuras, romances, preservando, em seus versos, memória de histórias encantadas, do tempo em que os bichos falavam, sentavam à mesa para comer, dançavam, casavam, assombravam e intercruzavam reinos humanos e animais.[22]

Poetas versificaram estas injunções dos reinos humano e animal, narrando visões de mundo, em que animais participavam de experiências sociais. Alguns deles associavam estes tempos ao das histórias contadas por africanos sobre o tempo em que os animais falavam. Estas histórias eram contadas nos pátios, nos terreiros das fazendas escravistas, nos descansos noturnos, quando chegava a vez e a hora do trabalho da memória. Os escravos, cantadores de muitas gerações, tomavam a palavra e o ritmo de seus universos poéticos, narrando aventuras de outros tempos e espaços, quando os animais falavam e conviviam com os homens. Narrativas de africanos, escravos ou ex-escravos, transmitidas na oralidade. Nestas memórias cantadas, todos os viventes eram iguais, e as características dos animais tornavam-se atributos qualificadores dos perfis humanos, no físico, na moral ou no processo mental.

As simbologias animais, com o qual o negro africano se identificava, serviam de instrumento para a expressão sem conflitos. A figura rebelde de um macaco pode identificar a resistência do africano ao trabalho forçado. O tempo em que os bichos falavam pode representar a liberdade, antes de o africano sucumbir à escravidão. Um bicho com a língua cortada pode significar o negro afastado de sua cultura, e simbolicamente reduzido a dimensões

22 ABREU, Márcia e SCHAPOCHNIK, Ibidem.

apenas físicas, aprisionado e oprimido.[23]

Na perspectiva do conflituoso processo de escravização no Brasil, o universo dos folhetos de cordel produziu imagens referentes a esta não aceitação da condição escrava, na figura do boi preto mágico, misterioso, veloz e livre, quebrando os grilhões do confinamento e da submissão.

As transformações que o romanceiro português experimentou no nordeste do Brasil, em suas interações com as tradições africanas, passaram pelas bocas das negras velhas, que se tornaram, entre nós, as grandes contadoras de histórias. Assim, na pessoa das escravas negras que só faziam contar histórias andando de engenho em engenho, constituiu-se no Brasil uma verdadeira instituição africana. Por seu intermédio, histórias africanas, principalmente de bichos, espalharam-se, tingindo a cultura local.

Essas particularidades culturais que analisamos visam o entendimento da transmissão de culturas orais africanas aqui no Brasil e a dinâmica das interações e sentidos na presença do boi preto na literatura de cordel. Para o enfoque abordado, a partir dos cordéis cujos protagonistas são os bois pretos, e em torno dos rastros da cultura dos afro-descendentes no Brasil, é importante destacar que grupos constituídos por expressões de oralidades interpretavam, orientavam e exercitavam transmissões de suas experiências vividas a partir da lógica de mentalidade proverbial, suscetíveis a diversas leituras e sentidos.[24]

Este é um texto de síntese e reflexão que ao circular pelas obras já citadas, nos introduz na brilhante obra historiográfica destes autores – Márcia Abreu, Nelson Schapochnik, Luiz da Câmara Cascudo e Durval Muniz de Albuquerque Júnior - de onde pude concluir raciocínios que me levaram a decifrar um pouco desta cantiga, que atemorizava e ao mesmo tempo encantava, embalando o sono de crianças.

Boi, boi, boi, boi da cara preta,
pega essa menina que tem medo de careta.[25]

---

23 ABREU, Márcia. *História de cordéis e folhetos*. Edit. Mercado de Letras. 1999.

24 ABREU, Márcia e SCHAPOCHNIK, Nélson. Cultura letrada no Brasil: objetos e práticas. Edit. Mercado de Letras.

25 Cantiga popular anônima, atribuída à região do Maranhão, por volta do século XIX. Há controvérsias quanto a sua região de origem e época.

Referências Bibliográficas

CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. Editora Itatiaia. 1984.

ABREU, Márcia. *História de cordéis e folhetos*. Editora Mercado de Letras. 1999.

ROSA, João Guimarães. *Sagarana*, *Conversa de Bois*, Editora Universal. 1946.

ABREU, Marcia e SCHAPOCHNIK, Nelson. *Cultura letrada no Brasil: objetos e práticas*. Editora Mercado de Letras. 2005.

BUARQUE de Holanda Ferreira, Aurélio. *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*. 1976.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz. *A invenção do nordeste e outras artes.* Editora Cortez. 2009.

CHEVALIER, Jean e Gheerbrant, Alain. *Dicionário de símbolos.* José Olímpio Editora. 1999.

Ivan Luiz Chaves Feijó é graduando em História pela USP.
E-mail: ivan.feijo@usp.br

Agressividade no Espelho de Lacan Ou Sobre a Agressividade como Resultado da Formação do Eu

Luiz Fernando Botto Garcia

Resumo:

É n'*O estádio do espelho como formador da função do eu* que Jacques Lacan dirige esforços de modo a elucidar o fenômeno psíquico do narcisismo. Nele, o autor mostra como a formação da noção de *eu* na criança acontece a partir de uma relação alienante de identificação com o outro, processo que tem na agressividade um dos seus resultados mais importantes. O presente artigo visa transcorrer os principais temas do Estádio do Espelho, de modo a caracterizar a agressividade como seu fator consequente.

Palavras-chave: psicanálise lacaniana – imaginário – desejo – agressividade.

I. Subjetivação, Falta, Desejo

René Descartes, logo no começo de sua segunda meditação, diz que "esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito" (DESCARTES, 1973, p. 100). Eis a consciência cartesiana escapando da dúvida hiperbólica e do gênio maligno. Consciência essa que é a causa única de sua própria descoberta: o "eu", sujeito da proposição, é autossuficiente, autônomo em relação à existência de qualquer outro ser que não ele mesmo.

Consciência autoidentitária? Autonomia do eu? Ilusões!, dirá Jacques Lacan. É com o aviso de uma contraposição a qualquer filosofia oriunda do cogito que começa *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é relevada na experiência psicanalítica* (1966).

Para quebrar essa estrutura autoidentitária, Lacan partirá do resultado empírico de uma experiência de psicologia comparada de Henri Wallon: uma criança adquire a noção de corpo próprio a partir de uma imagem externa, seja a sua própria projeção especular, seja a imagem de outra criança de mesma idade (já em Wallon encontramos a noção de espelho como um termo "genérico", que pode ser, além do próprio espelho, uma relação de "espelhamento" com um semelhante). O bebê pode, então, superar a angustiante vivência de um "corpo despedaçado" e assimilar uma noção de unidade corpórea que lhe era até então estranha. A partir da noção de corpo próprio, a criança consegue separar o que faz parte de si (corpo, emoções, pensamentos) e o que lhe é exterior. Essa mudança acontece pelo processo de identificação com a imagem especular, processo esse que será a estrutura de toda constituição de seu *eu*, dentro do campo subjetivo do *imaginário*, marcado essencialmente pelo *narcisismo*.

Porém, se a noção de um eu surge a partir de uma imagem exterior a si, toda formação da subjetividade será então uma alienação. O espelho não será uma simples vivência da infância, mas "uma estrutura, um modelo de vínculo que operará durante toda a vida" (BLEICHMAR, N. M.; BLEICHMAR, C. L., 1992). O eu é um lugar de alienação por excelência. É nesse sentido que Lacan poderá chamar o estádio do espelho de um processo "ontológico"[1] do ser humano. Assim, como escreve Ogilvie, o estádio do espelho terá muito pouco de estádio e de espelho (1988, p. 107).

Essa imagem especular – que, tomando a forma de *Gestalt*, é absorvida pela criança – ganha um caráter mais constituinte do que constituído. Entra em cena

---

1 Expressão forte, que poderia abrir espaço para uma interpretação a-histórica da subjetivação. Discussão pertinente, que não nos cabe aqui fazer: determinar a relação entre o caráter histórico-estrutural com o ontológico do estádio do espelho.

a noção de *imago*: uma imagem que assume um papel ativo na formação do eu, através de sua aparição enquanto eu-ideal: imagem salutar, edificante, pois é essa relação com a imago que determinará a "dialética[2] das identificações", cuja essência é ser identificação com o outro.

Se a imago determina um processo de alienação por meio de identificações objetivantes, existirá no eu uma dependência constitutiva em relação ao outro, cujo desconhecimento[3] será base do pensamento de autoidentidade e autonomia do sujeito moderno. "Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena de si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu eu" (LACAN, 1966, p. 113). O eu, então, "se constitui em alguma coisa radicalmente outra: a forma antecipada daquilo que ele não é, mas que não há outra possibilidade de não crer senão que é" (OGILVIE, 1988, p. 112). Mas, se Ogilvie escreve sobre uma "forma antecipada", é porque a Gestalt especular reflete no bebê uma condição (tanto orgânica quanto mental) que ele ainda não possui.

É necessário pontuar que, até aqui, usamos o termo "eu" de modo indiscriminado. O eu que é resultado do processo de identificação é o "sujeito do inconsciente", "je", enquanto que, para o eu que é uma ficção de autoconsciência resultante do desconhecimento da estrutura alienante do "je", eis o "moi", o ego freudiano. Nesse texto, usamos o termo eu para a primeira significação, "je".

Juntamente com as experiências de Wallon, a teoria do Estádio do Espelho é tributária da filosofia de Alexandre Kojève e sua interpretação – bastante singular – da dialética hegeliana. Kojève (2002) leu a dialética do senhor e do escravo como chave de compreensão da Fenomenologia do Espírito. Para Kojève, o homem se diferencia dos animais pelo seu desejo (que é sempre uma ação negadora) de algo que ultrapassa o real dado. Se um primeiro momento (o desejo de negação de coisas empíricas – consumo) tem algo em si de positivo, o momento posterior deve ser a superação (no sentido *aufhebun*) desse momento positivo, ou seja, a negação do próprio negativo. Nesse sentido, só podemos desejar algo que seja plenamente negativo, e esse algo é o próprio desejo. Mas não qualquer desejo: desejamos o desejo do outro.

> Desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. (...) Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por outro (KOJÈVE, 2002, p. 14).

---

2 Para a crítica de um mau uso do termo "dialética" em Lacan, ver ARANTES, in: SAFATLE, 2003.

3 "O desconhecimento representa uma certa organização de afirmações e negações, a que o sujeito está ligado. (...) É preciso que haja atrás do seu desconhecimento um certo conhecimento do que há a desconhecer" (LACAN, 1983, p. 194).

Partindo de Kojève, Lacan chegará a uma teoria do desejo puro ao dar um caráter negativo a esse desejo (que, portanto, terá muito mais a ver com o *Begierde* de Hegel e Kojève do que com o *Wunsch* de Freud). Negatividade que será marcada pela falta de um objeto empírico que realizaria o desejo.

Gestalt, imago, identificação, desejo do outro: o obscuro narcisismo primário ganha determinações concretas em Lacan, que poderá então dar outro significado para conceitos tão importantes na psicanálise. Entre eles, a agressividade, enquanto consequência do processo de subjetivação que se inicia no estádio do espelho, será o resultado de nossa análise.

II. O Filósofo e o Médico

Foram os seminários de Kojève, que o então psiquiatra passara a frequentar a partir de 1933, que deram o tom da reviravolta lacaniana dentro do campo psicanalítico, por meio da teoria do desejo. Pois é essa teoria que irá fundamentar uma ideia já cara a Lacan desde sua tese de doutorado: a necessidade de uma irredutibilidade social do indivíduo. No Hegel de Kojève não existe sujeito fora da relação com um não-eu apreendido pela consciência. E o desejo tem papel fundamental nessa relação:

> A satisfação do desejo é a assimilação do outro, seu não-ser, na imediata transformação deste. Na ação kojeviana, o desejo destrói uma realidade objetiva para o satisfazer e cria, em seu lugar, por meio da própria destruição, a realidade subjetiva (TORRES, 2004, p. 317).

O desejo atua, nesse esquema, enquanto mediação entre duas consciências. Se o desejo do homem é o desejo do outro, o fator determinante para a fundamentação da consciência será a relação intersubjetiva. Em Kojève, a luta pelo reconhecimento resultará na dialética do senhor e do escravo, que marcará o primeiro modo de relação entre as consciências, estágio superado por meio do trabalho pela figura do escravo. Essa luta acontece pela necessidade que tem uma consciência em se fazer valer frente ao desejo de outra, para que esta reconheça o valor da primeira enquanto autônoma e livre de determinações. O conflito seria uma incompreensão do caráter negativo dos desejos, pois impor meu reconhecimento ao outro não é outra coisa senão uma luta de "puro prestígio", que aliena a minha condição frente ao desejo alheio. As consequências que tiram Kojève dessa relação intersubjetiva, como o fim da história, dirão muito pouco a Lacan, mas o cerne da teoria kojèviana terá uma influência decisiva na constituição do Estádio do Espelho. As temáticas do desejo enquanto mediação e falta e a turbulência das relações sociais darão uma das chaves de compreensão da teoria do imaginário lacaniana.

III. Gestalt e a Antecipação da Forma

Na conferência "Algumas reflexões sobre o ego" (1951), Lacan escreve que o sintoma histérico diz respeito a uma noção de corpo que não é funcional, mas sim uma expressão simbólica de uma "anatomia imaginária", que se relaciona com as ideias do indivíduo a respeito de seu corpo próprio. "Isso acontece como se a imagem corporal tivesse uma existência autônoma de si, e por autônoma eu quero dizer independente da estrutura objetiva".

Quanto a isso, diz Lacan, todos esses fenômenos nada mais fazem senão "exibir as leis da Gestalt" – Gestalt essa que seria uma "boa forma que fornece um princípio global de organização da percepção" (SAFATLE, 2005, p. 78). Essa forma de apreensão da imagem diz algo além da percepção completa dos objetos pela imaginação (oposta à percepção parcial da simples visualização). Ela determina o modo como o visível pode aparecer, pois "organiza o visível como campo" (op. cit.) [4].

Porém, o fato da noção de corpo próprio provir do imaginário subjetivo é uma consequência de um dado biológico a respeito do nascimento humano: a fetalização. Lacan aponta o "inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como de certos resíduos humorais do organismo materno" como confirmação dessa prematuração do nascimento. Daí o psicanalista falar em "deiscência do organismo", "discórdia primordial" (1966, p. 96): para Lacan, a vivência do bebê é marcada por uma incompletude orgânica e experiência psíquica de desamparo.

Um dos reflexos da fetalização é a má formação do córtex visual: o bebê demora meses para reconhecer formas complexas, como a do corpo humano. A constatação de Wallon mostra que é somente a partir do sexto mês de vida que ele pode reconhecer a forma corpórea, por meio da experiência do espelho.

Mas não só o córtex visual precisa de certo período pós-nascimento para completar seu desenvolvimento. Aos seis meses de idade, época em que a experiência walloniana torna-se possível, o bebê ainda não tem sua formação – tanto cerebral quanto motora – completa. Ao ver-se no espelho, ele *antecipa*, mesmo que por alguns segundos, uma correção de postura (parecendo, assim, maior do que é), ao mesmo tempo em que harmoniza sua relação com o corpo, marcada pela angústia da desunificação, assumindo essa forma ideal harmoniosa, maior e unificada, além de invertida, de seu corpo próprio. A expressão jubilosa do bebê diante do espelho seria consequência da esperança de ir além de sua vivência da falta que a imagem especular supera: "Sua alegria é

4 Sobre uma relação do modo de organização gestaltista do campo visual com a categorização kantiana do espaço, ver o próprio Safatle, 2005, p. 80.

devida ao triunfo imaginário em antecipar o grau de coordenação muscular que ele ainda não alcançou" (LACAN, 1951). Esse caráter antecipatório da *Urbild*, da imagem primordial, é resultante da própria forma gestaltista da imagem:

> Para um sujeito, assumir uma imagem seria, pois, ao mesmo tempo, assumir um princípio geral de organização do campo do visível, assim como um princípio geral de apreensão global e de desenvolvimento. (...) lembremos que as imagens do corpo funcionariam como imagens-tipo que regulam o desenvolvimento dos indivíduos por meio de um processo de formação que é con-formação à espécie. (SAFATLE, 2005, p. 78).

De modo a exemplificar a função antecipatória – e, portanto, formadora – da imagem, Lacan faz dois empréstimos da etologia animal[5]. Trata-se de dois processos de identificação, um homeomórfico e outro heteromórfico. Quanto ao primeiro, o autor refere-se a dois fatos: uma pomba tem suas gônadas desenvolvidas após visualizar qualquer outro indivíduo de sua espécie, ou até mesmo a sua própria imagem refletida; algo semelhante ocorre com a larva do gafanhoto, que pode desenvolver-se para uma forma gregária ou solitária, sendo a imagem de um indivíduo de uma dessas formas (ou até mesmo outro objeto que tenha forma e movimentos similares a esses indivíduos) que irá determinar o seu modo de vida adulto. "Formação que é con-formação à espécie".

Já para o segundo processo de identificação – heteromórfico – Lacan dará um lugar de destaque à teoria do mimetismo de Roger Caillois: pensar o mimetismo enquanto simples resultado do processo evolutivo de adaptação seria dar à natureza um meio de desenvolvimento um tanto quanto miserável. Pois há nos organismos uma capacidade de fascinação quanto ao espaço e suas formas, já que o indivíduo sofre uma série de determinações a partir de sua relação com o meio ambiente.

E é de Caillois que Lacan fará o gancho para a etologia de von Uexküel: existe uma relação bastante singular entre cada organismo (*Innenwelt*) e seu meio ambiente (*Umwelt*). A percepção dos objetos de um lugar em si não é a mesma para cada uma das diferentes espécies que ali habitam: "a estruturação do mundo em forma de *Umwelt* faz-se pela projeção de um certo número de relações, de Gestalten, que o organizam, e o especificam para cada animal" (LACAN, 1983, p. 194). E, como não poderia ser diferente, o meio ambiente humano, seu Umwelt, não diz respeito a um ambiente físico, mas sim ao meio social.

Desde a tese de 1932, Da Psicose Paranóica em suas relações com a Personalidade,

---

5 Simanke aponta para o uso de modelos etológicos enquanto modo de oferecer uma forma de contraponto ao risco de elaborações puramente metafísicas (SIMANKE apud SALES, 2005, p. 120).

> Lacan preocupou-se com o sujeito enquanto tal na sua individualidade, percebendo aí o quanto tal individualidade é efeito do meio social, meio humano por excelência (CHAVES, s.d., p. 2).

Como consequência dessa relação com seu *Umwelt*, é a produção do meio social que marcará o processo de conhecimento da forma humana. "Lacan lembra que pensar o corpo é desvelar um modo de percepção e de ação que corta o contínuo da existência para configurar um meio ambiente vivido. Essa configuração é conformação à imagem" (SAFATLE, 2005, p. 83). Pois, na experiência do espelho, a criança reconhece o próprio corpo a partir da forma corpórea: a síntese psíquica que unifica o corpo faz-se enquanto reconhecimento da forma humana enquanto tal.

IV. Imago e a Alienante Relação do Eu com a Alteridade

O bebê, que até então vivia a experiência de um corpo psíquico despedaçado e faltoso, além de uma nebulosa e falha separação entre interior e exterior, unifica seu eu em função da Gestalt humana. Ao fazê-lo, toma para si uma imagem que não diz respeito a quem ele é. O reflexo especular – harmônico, maior, invertido, unificado – aparece enquanto uma imagem de um *ideal Ich* – eu-ideal. É a partir dessa relação com a imagem que Lacan poderá recuperar de Jung o termo "imago": imagem investida libidinalmente, que dá o seu caráter formador. Ela determina o modo de ação e de escolha, pois determina as propriedades (que, portanto, pouco têm de objetivas) de um objeto no campo do visível (organizado pela forma Gestalt). A imago seria, pelas próprias palavras de Lacan, uma "relação psíquica por excelência" (LACAN, 1951). Ela faz do objeto um alvo de projeção, um reflexo do eu que o enxerga. Na experiência do espelho, a imagem ganha aspecto de imago porque se torna o reflexo infiel de quem se olha e não vê a si, mas a uma forma humana ideal.

Se, nesse momento, o sujeito não consegue enxergar o objeto senão enquanto um reflexo de si – ou ao menos em parte – o olhar desse eu é um olhar narcísico.

> É a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele [o homem] percebe nos objetos. (...) é sempre ao redor da sombra errante do seu próprio eu que vão se estruturando todos os objetos de seu mundo (LACAN, 1985, p. 211).

É esse caráter "egomórfico" dos objetos que dá, no narcisismo, a incapacidade do indivíduo ir além da projeção de si. Os objetos ganham, então, uma "polivalência instrumental" e uma "polifonia simbólica" (LACAN, 1966, p. 111).

Essa imagem externa[6], investida libidinalmente, é a chave de entrada para a trama relacional socioestrutural – entrada que, na modernidade, faz-se através da família. Pois, ao identificar-se com a forma humana, o homem apreende uma estrutura global, que é internalizada e tomada enquanto constitutiva de si mesmo: assumindo um ponto, a imagem de si, o indivíduo assume a rede inteira de relações sociais: apreender uma imagem é apreender um processo. A internalização dessa trama relacional dá ao sujeito um princípio de desenvolvimento, que dirá respeito tanto ao modo de se posicionar na estrutura quanto à organização do seu próprio desejo.

Os objetos aparecem como uma projeção do eu[7], que, por sua vez, organiza-se a partir de uma estrutura corporal ideal, dada pela *Urbild*. Porém, como negamos a imediaticidade do cogito, todo processo de formação do eu deverá partir de algo externo à consciência de si. Pode-se, já na relação com a imagem especular do eu-ideal, determinar uma relação com o outro: "que o eu seja um 'eu-ideal' já significa que ele seja um 'outro eu'" (SALES, 2005, p. 118). Essa relação de identidade com algo diferente de si, ou seja, o processo de "constituição da identidade através da alteridade por duplicação de uma imagem própria que o indivíduo carrega consigo" (ARANTES, in SAFATLE, 2003, p. 53), dá ao eu um caráter alienante.

> A saída para a angústia do despedaçamento é então a identificação com essa imagem especular cuja Gestalt é responsável pela condução do processo de constituição do 'eu'; saída que é, no entanto, ilusória, pois vem alicerçada sobre um fundo inapelável de alienação (SALES, 2005, p. 116).

Não há nada de próprio na imagem de si. As imagos formadoras da subjetividade são identificações com o outro, processo que se origina a partir da relação entre a criança e o reflexo especular: "a criança é capturada por uma imagem essencialmente alheia, sua identidade própria nunca poderá deixar de ser algo que lhe vem de fora, do horizonte da alteridade" (op. cit.).

A alienação criada pela relação com o outro se mostra de dois modos: estar na imagem (pôr-se fora de si), e também no ato de desejar o desejo do outro. O primeiro modo, vimos até aqui, é a identificação com a imago do eu-ideal, identificação com a Gestalt humana. Já o segundo é mais complexo, porque pode ser subdividido: a sentença "o desejo do

---

6 Ogilvie atenta para o fato de que a exterioridade em questão não é a realista, sendo o próprio eu uma exterioridade de si mesmo.

7 "O fato objetivo, como a imagem, é diverso conforme o estado interior com que o abordamos" (PROUST, 1989, p. 95).

homem é o desejo do outro", extraída de Kojève, tem, ao menos, duas interpretações.

No Hegel de Kojève, o desejo, que é puramente negativo, apenas se satisfaz se alcançar outro objeto também puramente negativo, que só pode ser o próprio desejo. Nesse sentido, uma consciência vai desejar o desejo de outra, mas o fará de modo a desejar ser desejada, ou seja, desejar ser o objeto de desejo de outra. Daí Kojève falar em *luta por reconhecimento*, que termina necessariamente com a morte de ao menos uma das consciências, ou com a relação dialética entre senhor e escravo. Em ambas as situações, o resultado não será o pretendido pelas consciências protagonistas: com a morte, obviamente termina qualquer possibilidade de reconhecimento, assim como, havendo um vencedor, esse não será reconhecido por outra consciência livre, mas por um escravo que, ao não arriscar a própria vida e abrir mão de sua liberdade, não se difere do animal. O escravo reconhece o senhor enquanto tal, enquanto consciência livre. Mas o senhor, ao reconhecer o escravo como escravo, não pode ser reconhecido por uma consciência livre e, portanto, não tem realizado o seu desejo de reconhecimento. Só será satisfeito "aquele que foi escravo, que passou pela sujeição, que suprimiu dialeticamente sua sujeição" (KOJÈVE, 2002, p. 23). A dialética do senhor e do escravo seria a abertura fenomenológica para a liberdade, por meio da figura do escravo e seu reconhecimento pelo trabalho.

A segunda interpretação teria um sentido que chamaremos (*faux de mieux*) de "estrutural" – socialmente determinado – diferente da primeira, de viés fenomenológico. Desejar o desejo do outro é desejar o objeto de desejo do outro. Nesse sentido, o social faz a mediação entre os desejos. Pois toda relação entre sujeito e objeto é mediada pelo reconhecimento do objeto enquanto socialmente visado. Não existe um desejo objetal imediato, livre de determinação social. Apesar de não ser o foco de sua análise, essa possibilidade de interpretação também se faz presente em Kojève: "é humano desejar o que os outros desejam, *porque eles o desejam*" (op. cit., p. 13).

Como é comum em Lacan, muitos enunciados são propositadamente polissêmicos. Do ponto de vista epistemológico, há um cruzamento entre as racionalidades fenomenológica e estruturalista na obra de Lacan, que pode ser reconhecido nessa dupla interpretação a respeito do desejo[8]. Mas isso não significa exatamente que ele se afaste de Kojève. Por um lado: Kojève também foi fortemente influenciado pela fenomenologia existencialista (especialmente por Heidegger). Por outro lado: Lacan, no momento em que lança esse adágio, de fato acrescenta perspectivas à sua própria interpretação do desejo que não

---

8 Lacan não separa as interpretações. Aqui o fazemos de modo analítico, mas entendendo que ambas atuam concomitantemente.

têm origem em Kojève – mas o faz preservando a leitura kojèviana. As duas possibilidades não só convivem, como confluem em um ponto: o caráter alienante do desejo. Desejar um objeto ou mesmo desejar ser o objeto de desejo do outro são formas positivas, que escapariam à negatividade do desejo.

V. Agressividade

Passemos brevemente pela tese de doutorado de Lacan. No caso Aimée, o então psiquiatra apontou para a grande influência que a protagonista sofreu de sua amiga e de sua irmã, que agiram sobre a personalidade da doente como "protótipos", de função afetiva e representativa (LACAN, 1987, p. 253). Afetiva, pois Aimée sentia-se rebaixada, humilhada moralmente frente à superioridade da irmã enquanto esposa e mãe, e frente à extroversão da amiga, qualidades que lhe causavam inveja, sentimento que nos leva ao caráter representativo do protótipo: ambas representavam, para Aimée, um ideal – a irmã na vida conjugal, a amiga na vida social.

Dados os diferentes ambientes conceituais da tese e do Estádio do Espelho, já podemos enxergar nessa análise um germe da relação entre o eu e o outro. Pois o protótipo atua analogamente ao eu-ideal, que, no caso de Aimée, aparece refletido na imagem da irmã e da amiga. Porém, psicótica, Aimée não consegue vivenciar a identificação com esses ideais senão de modo bastante invasivo, traumático. Pois, na paranoia, não ocorre a identificação estabilizadora com a ordem normativa paterna: "há uma fixação que impede o sujeito de atravessar as relações de rivalidade e alienação com o que lhe aparece como ideal" (SAFATLE, 2007, p. 20). O ataque à atriz, motivo da internação final de Aimée, foi caracterizado por Lacan como um ataque a si mesma, "autopunição": a culpa gerou em Aimée o encontro com a normatividade da lei, o que, para Lacan, explica a cura da paranoia após o crime, já que a ausência dessa normatividade fora a causa da doença.

Ao atacar a atriz, Aimée atacava o seu "protótipo" (pois a atriz seria a representante da extroversão da amiga). "A mesma imagem que representa seu ideal é também o objeto de seu ódio" (LACAN, 1987, p. 254). Do ódio para a agressividade, o salto é semântico: ambas as expressões dizem respeito a uma sensação interna ao sujeito, causada pela proximidade invasiva entre eu e outro. No caso de Aimée, a agressividade alcança o limite da sua resolução, a agressão.

Mas a agressão é um raro extremo. Pois, como mostra Lacan na tese II de *A agressividade em psicanálise* (1966), "a agressividade, na experiência, nos é dada como *intenção* de agressão e como imagem de desmembramento corporal" (p. 106). Tratemos da parte final dessa tese: agressividade e desmembramento.

Lacan aponta para algumas práticas sociais como maneira de apresentar uma

relação bastante singular do homem com seu corpo: a circuncisão e a tatuagem (práticas primitivas ainda em voga), e a maneira "procustiana" com que a moda remodela o corpo, em detrimento de sua forma natural. O psicanalista também faz breves pinceladas sobre o tema de uma brincadeira comum entre as crianças, que é o desmembramento de bonecos, ou mesmo a fantasia de desmantelamento do próprio corpo. Ambas as situações dizem respeito ao que Lacan chamou de "imagos do corpo despedaçado" (op. cit., p. 107) – que, assim como aparecem constantemente nos sonhos, também o fazem nos quadros de *Hieronymus Bosch* – imagos que tratam exatamente dessa relação agressiva com o corpo. O primeiro exemplo mostra como essa agressividade alcança um caráter social, enquanto o segundo mostra-a como um reflexo espontâneo infantil. Ambos têm relação com a vivência (anterior ao processo de unificação do eu) do corpo polimórfico e libidinal. A agressividade seria uma relação de estranhamento com o próprio corpo enquanto unidade, resultado da alienação da primeira vivência corpórea do bebê, perdida na unificação especular. Unidade do eu, noção que, como vimos, não é natural, já que surge a partir da identificação com a imagem da Gestalt humana, com a imagem do outro.

Existe, assim, uma discrepância entre a imagem especular e a sensação corporal, discrepância essa que "é vivida primeiramente como rivalidade porque a unidade do reflexo (ou da imagem alheia) sublinha a falta de uma unidade real desejada" (SALES, 2008, p. 33). Essa relação agressiva com o próprio corpo será a fonte da energia necessária para a identificação com o genitor do mesmo sexo:

> A energia dessa identificação é dada pelo primeiro surgimento biológico da libido genital. Mas é claro que o efeito estrutural de identificação com o rival não é evidente, a não ser no plano da fábula, e só é concebível se tiver sido preparado por uma identificação primária que estrutura o sujeito como rival de si mesmo. De fato, o toque de impotência biológica encontra-se aqui, assim como o efeito de antecipação característico da genes e do psiquismo humano, na fixação de um 'ideal' imaginário (LACAN, 1966, p. 117).

Lacan, seguindo Freud, entende que, para que exista um narcisismo secundário (elemento fundamental na formação do complexo de Édipo), faz-se necessário o narcisismo primário. A relação de rivalidade entre pai/filho ou mãe/filha é consequência da rivalidade do indivíduo consigo mesmo.

Antes de chegar à tese central de seu texto, Lacan analisa a agressividade dentro da clínica psicanalítica. É sob forma de transferência negativa que o paciente manifesta seus impulsos agressivos: "esse fenômeno representa, no entanto, a transferência imaginária, para nossa pessoa [para o analista], de uma das imagos mais ou menos arcaicas (...), que, por uma ação de identificação,

deu sua forma a tal instância da personalidade" (1966, p. 107). A agressividade não deve ser bloqueada, mas sim dirigida pelo analista, pois é um sintoma que conta algo bastante importante a respeito do sujeito que o produziu. Como mostra a central tese IV do mesmo texto, esse sintoma é resultado do processo de identificação narcísico: "a agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação que chamamos narcísico, e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades característicos de seu mundo" (op. cit., p. 110).

Podemos retomar aqui a dupla chave de leitura que fizemos da máxima kojèviana de que o desejo do homem é desejo do outro. Sobre a primeira, já em Kojève encontramos uma referência bastante clara à agressividade: a "luta por reconhecimento" é consequência direta da necessidade que a consciência tem de tornar-se o desejo de outra, de modo a caracterizar a sua liberdade como algo além do negativo e do indeterminado, dando à liberdade um aspecto concreto, por meio de sua mediatização pelo desejo do outro. Em Kojève, a agressividade alcança o nível de uma disputa de morte, mas Lacan não precisa de tanto: basta a expressão da agressividade para que a criança identifique em seu genitor a figura do punidor.

O caráter expressivo da agressividade está longe de ser algo necessariamente moderno, e o exemplo que Lacan vai buscar em Santo Agostinho assim o mostra. Agostinho descreve uma cena de ciúme infantil, onde uma pequena criança, de idade anterior ao aprendizado da fala (estágio *infans*), olha de forma colérica para o irmão menor, no colo da mãe. O colo é o lugar desejado pelo pequeno, que vê no irmãozinho o seu rival: o desejo dessa criança é ser desejada pela mãe, e ser carregada no colo é dar concretude ao desejo de ser desejada. Nesse sentido, o colo da mãe, enquanto lugar onde se encontra o desejo maternal, acaba por excluir da criança a condição de sujeito: aliena para o outro materno o reconhecimento e a realização do seu desejo. É por isso que podemos achar bastante provável que essa criança, conseguindo o colo materno, tivesse reações agressivas para com a própria mãe.

Para além da luta por reconhecimento, encontramos o que Lacan chamou de "concorrência agressiva" (1966, p. 113). Aqui, já não se trata mais de desejar o lugar de desejo do outro, mas desejar o "objeto do desejo do outro" (op. cit.), que é o princípio formador da tríade eu, outro e objeto (entramos, portanto, na interpretação social do desejo). É a partir do desejo do outro que configuro o meu objeto de desejo. O objeto faz a mediação social entre o eu e o outro: o meu objeto de desejo é o objeto de desejo do outro, pois desejar não é um ato imediato. O social, enquanto estrutura maior das relações intersubjetivas, diz quais objetos são dignos de serem desejados, e é por meio desse objeto que se instala uma *relação de concorrência* entre eu e outro. E como a relação de objeto não trata apenas de coisas, podemos lembrar que existe algo de social na beleza, tendo

a moda o papel histórico de determinar quais serão as formas corporais a serem desejadas. Portanto, "o desejo do sujeito só pode, nessa relação, se confirmar através de uma concorrência, de uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para o qual tende" (LACAN, 1983, p. 198).

Trata-se de um processo de identificação: desejar o objeto de desejo do outro é pôr-se no lugar desse outro. A identificação com a imagem do outro tem aqui um papel fundamental, já que "identificar-se com o outro significa querer tomar seu lugar, adquirir para si seus adjetivos, o que, levado às últimas consequências, significa suprimir sua existência (EVANS apud SALES, 2005, p. 122)". Aimée feriu alguém que representava o seu ideal: a autopunição foi uma tentativa de ferir a si mesma[9]. Assim como Kojève o fez, podemos identificar nas relações de conflito uma ameaça de morte – que, portanto, tem mais a ver com suicídio do que assassinato. Mas se o filósofo pensou o resultado do conflito pela relação dialética entre senhor e escravo, o psicanalista irá fazê-lo pelo próprio narcisismo – que, por internalizar a imagem do outro "não deixa de demarcar um forte teor de servidão" (SALES, 2005, p. 123).

A própria origem da identificação a partir da imago especular – da Gestalt humana pela forma do outro – já dá uma razão de ser à agressividade, afinal, "mediante a imagem, as identidades são naturalizadas" (SAFATLE, 2005, p. 79). Essa fixidez é uma das causas, na estrutura narcísica, do eu ser fonte de agressividade, pois quanto mais tenta fugir da alienação, mais se depara com sua alteridade original. "A constituição do eu já é sua própria destruição" (BOWIE apud SALES, 2005, p. 123).

À guisa de conclusão, podemos dizer que, tanto em *O estádio do espelho* quanto em *Agressividade em psicanálise*, Lacan aponta para uma teoria então por fazer. Pois ao tratar da experiência especular como algo muito além da pura experiência, a psicanálise avança sobre o terreno da estrutura, que precisou ganhar a roupagem linguística para alcançar não mais esse narcísico pequeno outro, mas o Outro, grande Outro, a mediação simbólica, que determinará de outro modo o desejo, para além da alienação.

9 A agressividade narcísica diz respeito a uma tensão intrapsíquica que Lacan designou na fórmula "um ataque ao seu inimigo é um ataque a si mesmo" (1951).

Referências Bibliográficas

ARANTES, P. E. "Hegel no espelho de Lacan". In: SAFATLE, V. (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2003.

BLEICHMAR, N. M.; BLEICHMAR, C. L. *A psicanálise depois de Freud: teoria e clínica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992. Disponível em: <http://br.geocities.com/jacqueslacan19011981/textos2/lacanteoriadosujeito.htm>. Acesso em 12/06/2008.

CHAVES, W. C. *A noção lacaniana da subversão do sujeito.* S.d. Disponível em: <http://www.pol.org.br/publicacoes/pdf/revista2002_04_art7.pdf>. Acesso em 15/06/2008.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

_______. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_______. *O seminário*. Livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

_______. *O seminário*. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985

_______. "Some reflections on the ego". 1951. Disponível em: <http://aejcpp.free.fr/lacan/1951-05-02.htm>. Acesso em 12/06/2008.

OGILVIE, B. *Lacan: la formation du concept de sujet*. Paris: Presses Universtaire de France, 1988.

SALES, L. S. *Determinação versus subjetividade*: *apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. Tese de doutorado. São Carlos: UFSCar, 2008.

________. "Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário". In: *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF, v. 17 - nº 1, p. 113-127, Jan./Jun. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v17n1/v17n1a09.pdf>. Acesso em 12/06/2008.

SAFATLE, V. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007.

__________. *A paixão do negativo*. São Paulo: Unesp, 2005.

PROUST, M. *A fugitiva*. São Paulo: Globo, 1989.

TORRES, R. "Lacan e Hegel". In: *Psicologia USP*, 15(1/2), 309-320, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pusp/v15n1-2/a27v1512.pdf>. Acesso em 19/06/2008.

Luiz Fernando Botto Garcia é graduando em Filosofia pela USP.
E-mail: lfbotto@gmail.com

A História Filosófica de Voltaire: Sentido e Contexto Intelectual

Pedro Henrique Issa

Resumo:

Os séculos XVI e XVII haviam mergulhado a História em um mar de incertezas, de mitos e fábulas. A História caía em descrédito intelectual generalizado, sendo relegada ao estatuto de "curiosidade", o mais distante possível da produção de conhecimento. Duas grandes correntes foram responsáveis por essa situação: de um lado a *crise pyrrhonienne,* o ceticismo da era moderna; de outro, as investidas da nova ciência e da filosofia mecânica. Entretanto, no século XVIII, advém a "História Filosófica" proposta por Voltaire em primeira mão, uma tentativa bem-sucedida de resgatar o valor da História no período. Este artigo insere a obra de Voltaire nesse contexto intelectual, não apenas estudando as propostas de sua "História Filosófica", mas também seu significado histórico.

Palavras-chave: História Filosófica – Voltaire – Teoria da História – Ceticismo – Revolução Científica.

I. A Reforma e a Crise Pirrônica

Vejamos o cenário intelectual da Europa nos idos do século XVI. No despertar da primeira modernidade, as ousadas peripécias de Martinho Lutero já haviam sido consagradas por seus aliados e lamuriosamente reconhecidas por seus inimigos. De 1505 a 1515, a verdadeira preocupação de Lutero, o que lhe atormentava o sono e incomodava seus dias, era a salvação de sua própria alma, sua pauta essencial de levar a si mesmo ao reino dos céus.[1] Produto desse longo enclaustro em busca de Deus, em busca de uma palavra que o tranquilizasse e lhe assegurasse a dignidade da salvação, Lutero forjou nas brasas do desespero sua doutrina da *Sola Fidei*, e, suportando-a, a não menos importante *Sola Scriptura*. Conforme a Igreja de Roma via frustrada sua política de ostracismo e indiferença em relação a Lutero, começou a se preparar para o embate frontal contra o monge que abusava da paciência católica. O palco do confronto seria a Dieta de Worms, em 1521, quando Carlos V determinaria, pelo Édito de Worms, que "nós proibimos qualquer um, deste momento em diante, a desafiar, seja por palavras ou julgamentos, a receber, defender, sustentar ou favorecer o dito Martinho Lutero. Ao contrário, queremos que ele seja apreendido e punido como um herético notório, como ele merece...".[2] A sentença nunca foi compelida com vigor, e logo a batalha seria relegada a uma guerra livresca e panfletária entre Lutero e os fiéis petrinos.

Lutero pretendeu uma razão eficiente nos recursos hermenêuticos bíblicos, uma razão que dispensava a lentidão e a obtusidade dos concílios e dos livros infindáveis de teologia para apreender a Palavra de Deus. Isso não significa que todos os desígnios divinos agora fossem rebaixados ao platô do escrutinável ou inteligível, mas que o cotidiano e as responsabilidades dos cristãos eram passíveis de serem estabelecidas pela leitura privada da Bíblia, que a moralidade e os ditames comportamentais eram tão imediatos quanto o ato de ler o permite ser. O grande problema levantado por Lutero não era puramente seu *solifideísmo* e seu *soliescriturismo*, mas era a crítica à instituição da Igreja Católica Apostólica Romana como o único e verdadeiro *critério* para o estabelecimento das questões de fé. A partir de então, as considerações escolásticas não seriam nada além de "opiniões tomistas", e não mais verdades indeléveis. Lutero transladava o critério de assentamento das verdades de fé para alhures, para a conjunção entre Escritura e consciência, e não mais na infalibilidade do papa e da igreja.

Os católicos não fizeram gosto algum pela coisa. Vendo que a carnificina já

---

1 DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, pp.59-83.

2 SEEBOHM, Frederic. *The Era of the Protestant Revolution*. Adamant Media Corporation, 2005, pp.125-127.

não era uma opção saudável, desembainharam armas que haviam adormecido por longo tempo: o Sexto Empírico e as argumentações céticas. Assim, optaram por trazer a disputa ao terreno da razão humana, e, seguindo a prescrição de Sexto Empírico, esbanjaram argumentos contrários à pretensão luterana de uma racionalidade capaz de compreender, nua e crua, a Verdade bíblica.

O primeiro a responder com timbre cético às invectivas de Lutero foi Erasmo de Roterdã. O humanista batavo, em *De Libero Arbitrio*, apontara que a certeza de Lutero não era nem mais nem menos precisa que a do papa, e, portanto, não havia razão para se abandonar a fé católica.[3] Em suas palavras, "os assuntos humanos são tão obscuros e diversos que nada se pode saber com clareza".[4] Agora bem, se as certezas tangíveis pelo homem são de natureza tão frágil e tão insólita, como Lutero poderia arrogar-se o direito *à* Verdade? Como aferir se a razão de Lutero era melhor ou pior que a da Igreja? Por via das dúvidas, nos diz Erasmo, é melhor que nos filiemos incondicionalmente à tradição, e não inconsequentemente à novidade. A crítica aos critérios da verdade que decorria dos escritos de Lutero abria caminho ao pantanoso terreno das anarquias religiosas, e por isso a melhor opção era conservar-se no catolicismo.

Mas Lutero jamais aceitaria que um cristão pudesse ser cético. Ao contrário, o cristianismo é necessariamente dogmático, pois a Palavra de Deus é inapelavelmente verdadeira. Senão, "como ele [cristão] pode acreditar naquilo de que duvida?" Em termos ainda mais lacônicos, Lutero responderia a Erasmo, em seu *De Servo Arbitrio,* que "o Espírito Santo não é cético".[5] Mais tarde, Calvino inseriria ainda um outro critério de garantia da verdade: a "persuasão interior que através do Espírito Santo nos permite este discernimento".[6] O percalço deste crivo é bastante trivial: é a subjetividade da "persuasão interior", é legitimar essa experiência enquanto verdade divinamente orientada e não uma loucura prosaica, um achismo banal, uma opinião conveniente ou um falso entusiasmo.[7] Emblemática é a morte de Servet. Este, em oposição à "persuasão interior" de Calvino, estava – para seu azar – "interiormente persuadido" da falsidade da Santíssima Trindade.[8]

Em suma, nos diz Popkin, "o núcleo intelectual desta batalha da Reforma consistia na busca de uma justificativa para a verdade infalível em questões

---

3 POPKIN, Richard. *História do Ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, pp.7-9.

4 ROTERDÃ, Erasmo *Apud* POPKIN, *op.cit.,* p.30.

5 LUTERO, Martinho *Apud* POPKIN, *op.cit.,* pp.32-33.

6 CALVINO, João *Apud* POPKIN, *op.cit.,* p.36.

7 POPKIN, *op.cit.,* p.130.

8 *Idem,* p.36.

religiosas por meio de um critério que fosse autoevidente ou que justificasse a si mesmo". Enquanto isto não adviesse, ambas as posições estariam em apuros. Do ponto de vista protestante, um bom exemplo em uso era a suposta infalibilidade do papa. Se o papa, e apenas o papa, era infalível, quem poderia elegê-lo infalivelmente? Se o Concílio que o consagra é falível, como garantir que o papa é realmente infalível?[9] Já do ponto de vista católico, o máximo que os reformadores conseguiriam era substituir a pretensa falibilidade do papa, como acreditavam, pela falibilidade individual e pessoal dos homens. Afinal, se o papa era falível, por que outro homem também não o seria? – lançando assim a religiosidade em um domínio incerto e inóspito.

Um homem em especial que havia colhido os frutos dessa restauração pirrônica foi Michel de Montaigne. Mas o ceticismo de Montaigne ainda era recheado de fideísmo, na crença de que, diante da precariedade da razão, devemos nos subordinar à fé pura e simples. Tal premissa seria o elemento basilar da Contra-Reforma francesa. As ideias de Montaigne, de Charron e de Camus seriam acolhidas calorosamente por homens como Hervet, Gontery e Veron. Os líderes católicos franceses e os controversistas jesuítas empregariam com gosto os argumentos pirrônicos na demolição do calvinismo, e as filiações entre eles eram muitas vezes afetivas e pessoais, extrapolando a mera cumplicidade intelectual.[10]

II. Revolução Científica e Pirronismo Histórico

É só um pouco mais tarde que a *crise pyrrhonienne,* a crise pirrônica, dissocia-se das querelas religiosas. Isso é obra dos *libertins érudits*, do círculo dos libertinos eruditos franceses, cujos nomes mais conspícuos foram Gabriel Gudé, Guy Patin, François de La Mothe Le Vayer, Samuel Sorbière e Isaac La Peyrère.[11] Nas palavras de Popkin, "com o começo da reforma científica e a crítica ao sistema de Aristóteles, o ataque cético rapidamente ampliou o problema tornando-o um ataque às bases de todo o conhecimento. Nas duas ordens do conhecimento humano, revelado e natural, os fundamentos desapareceram".[12] O pirronismo agora investia contra a astrologia e contra a alquimia. Mersenne considera o ataque de Francis Bacon à ciência escolástica uma produção essencialmente pirrônica, e Gassendi fora um pirrônico declarado que mobilizou uma vasta gama de argumentos céticos contra a ciência tradicional.

---

9 *Idem,* p.42.

10 *Idem,* pp.144-145.

11 *Idem,* p.153.

12 *Idem,* p.184.

Assim, o ceticismo se propala pelas diversas esferas do conhecimento. Um desses domínios a ser castigado pelo terremoto pirrônico foi a História. A História até então praticada, fundamentava suas certezas na tradição oral e na documentação escrita. A filologia humanista, coroada com Lorenzo Valla, já se encarregara de domar os textos e escancarar algumas falácias históricas, restava agora ao ceticismo e à ciência moderna dar sua lição aos fenômenos naturalmente incabíveis e historicamente espúrios.

No século XVII, o homem passou a se importar mais com sua realidade imediata e menos com as supostas verdades impressas. Um dos primeiros a professá-lo e desfazer-se desse saber catalogado foi Francis Bacon.[13] Sua tradição empirista, somada à pretensão matemática platônico-pitagórica (ou arquimediana), com a recente "filosofia mecânica" corpuscular, ancorada no atomismo, purgava todo e qualquer vestígio de surrealidade do mundo. A matemática e a experimentação aniquilaram a possibilidade da magia e do milagre, debochando e confutando tudo que fosse místico e oculto em vez de claro, transparente e distinto.[14] É o período nuclear da chamada Revolução Científica. O século XVII assiste ao surgimento de uma nova epistemologia, de uma nova concepção de Natureza. Bacon defendia um método empírico para acessá-la e Galileu procedia com a matematização dessa natureza. Essas duas grandes linhas iriam desembocar na consagrada *síntese newtoniana,* a nova concepção científica que seria responsável por desvendar as Leis da Natureza e romper a barreira dos milagres e prodígios. São essas novidades epistemológicas, somadas à crítica pirrônica que entrou pela porta do mosteiro, que deglutiram os livros de história entre os séculos XVI e XVII.

O papel do ceticismo foi descreditar os fenômenos sobrenaturais, arrolando-os como suspeitos, e à ciência coube estipular tudo que era plausível de acordo com as leis da física, ou, ainda melhor, com as leis da natureza, traçando assim a linha limítrofe entre mito e verdade dos relatos históricos. Também à ciência coube aplicar, pela primeira vez com sucesso, a matemática no entendimento da natureza, instaurando o que já foi chamado de "universo da precisão".[15]

Tudo isso representou um funesto golpe na História. Em sua "árvore do conhecimento", Descartes não reservou sequer um modesto graveto para a História. A História não produz nem faz parte do conhecimento,[16] ela é, no

---

13 ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina: Eduel, 2006, pp.145-197.

14 A leitura clássica da Revolução Científica como triunfo da racionalidade humana é apresentada em HALL, A.R. *The Scientific Revolution, 1500-1800*. Londres: Longmans, 1954.

15 KOYRÉ, Alexandre. "Do 'mundo do mais ou menos' ao universo da precisão", in: *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

16 COHEN, I.B. *Revolution in Science*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 153.

máximo, um passatempo. Leibniz, por exemplo, defenderia o valor da História enquanto provedora de curiosidades, e Malebranche iria mais longe, dizendo que não passa de compilação de fofocas.[17] É que "o novo método [cartesiano] procurava eliminar tudo o que não pudesse ser justificado pelo uso sistemático de métodos racionais", nos diz Berlin. Ou seja, a História era inapreensível e inexprimível por meio da matemática, e a matematização da natureza estava na ordem do dia no século XVII.[18] Assim, pela pena de Descartes, é dada entrada judicial no divórcio entre as ciências e as humanidades. Descartes confisca da História o distintivo de ciência, deixando-a abandonada e sem abrigo científico até o século XVIII. (Giambattista Vico, por sua vez, assinaria a papelada com separação de bens, criando finalmente um novo teto científico para a História, um método próprio que nada deixava a dever ao do francês.[19] Mas Vico não viu tão cedo a luz do sol, e os homens o presentearam com o esquecimento por um bom tempo, tratando-o exatamente pelo que ele era: um napolitano obscuro, místico e provinciano).

Essa era, portanto, a situação da História nos finais do século XVII: desprezada e moribunda, flagelada pela ciência, colhendo os vitupérios do ceticismo e sangrando as investidas da descrença. Naquele momento, um homem pensou que apenas uma coisa era capaz de salvá-la e garantir-lhe uma sobrevida: a razão. E esse homem, o primeiro que se propôs a fazê-lo, fora Voltaire.

III. A História Filosófica: Soteriologia, Pedagogia e Racionalidade

Costuma passar despercebido que esse teor soteriológico era a verdadeira razão de ser da *História Filosófica* atinada por Voltaire. A História, ficando entregue aos historiadores, tinha como destino inevitável definhar no leito da mentira. O conjunto das obras históricas até ali produzidas era um espetáculo elegíaco de mitos, fábulas, mentiras e adulações, uma ode triunfal à ignorância e uma ofensa descabida ao espírito livre. Uma história filosófica seria o fim dessas trevas e a aurora da História enquanto ciência. Vejamos, então, como ela se comporta.

---

17 BERLIN, Isaiah. "O divórcio entre as ciências e as humanidades", in: *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp.353-355.

18 Para uma visão da "matematização da natureza" como chave de leitura da Revolução Científica, ver KOYRÉ, Alexandre. *Estudos Galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986, e DIJKSTERHUIS, E.J. *The mechanization of the world picture*. New York: Oxford University Press, 1969.

19 BERLIN, *op.cit.*, pp.349-378.

O papel da filosofia

A filosofia vem abocanhar a tarefa do historiador, em primeiro lugar, porque só a razão é capaz de iluminar esse limo no qual chafurdava a História.[20] O historiador, enquanto tal, poderia no máximo averiguar as credenciais de uma fonte. Porém, crédito conferido, a ele só caberia acreditar nos milagres e outras presepadas ali relatados. O filósofo, ao contrário, portando o cetro do bom senso e desnudando as leis da natureza, seria o homem mais talhado para dizer o que de fato se passou. Porque, afinal de contas, tudo aquilo que se passou só pode ser aquilo *possível* de ocorrer, de acordo com os ditames da natureza. Ditames estes que, sem grandes surpresas, eram ajuizados por ninguém menos que o filósofo, o *filósofo natural*. Portanto, a História Filosófica vem despir as mentiras e embustes das narrativas de até então.

Assim é que Voltaire opõe categoricamente a História à Fábula,[21] e, por tabela, a história fabulosa à história filosófica,[22] dicotomia que se funda na tensão epistemológica entre conhecimento e opinião, que se arrasta, pelo menos, desde Sócrates. Ou seja, a "nova história", a história por ele proposta, difere profundamente da fábula, ao passo que as histórias que chegaram até ele dificilmente poderiam arrogar para si essa façanha. Depreciar a história recheada de fantasia lhe consome boa parte do fôlego: Voltaire lança um anátema voraz sobre a tradição oral, fustigando-lhe a culpa das deturpações e diatribes que imperam nos supostos acontecimentos históricos, donde segue que a verdadeira história deve ser impreterivelmente *escrita*.[23]

Mas isso, por si só, não basta. Sendo a escrita apanágio de clérigos e pensionistas da corte, as falácias que um deixar de escrever em nome dos santos, o outro certamente escreverá em nome dos reis. Aqui, portanto, a segunda missão do filósofo enquanto sacerdote da razão: a *imparcialidade*. A ideia da imparcialidade é formulada no seio de uma tradição crítica pretensamente apolítica. É o teatro de Lessing, os contos filosóficos, a pintura engajada, é tudo que corre à margem dos discursos políticos, mas critica a imoralidade deliberada do Estado absolutista. São vozes que se colocam *acima* da discussão política e que, por isso mesmo, seriam "apartidárias".[24] Voltaire é, ao mesmo tempo, herdeiro e arauto dessa crítica dissimulada, e é assim que consegue, na

---

20 SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p.141.

21 Verbete "História" da Enciclopédia, in: VOLTAIRE. *A filosofia da história*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.3.

22 *Idem*, p.4.

23 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.7.

24 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, pp. 88-102.

maior parte do tempo, provocar seus próprios interlocutores nas conversas de salão e sair, quase sempre, ileso. O filósofo do século XVIII é, por excelência, aquele que se encontra acima das miudezas políticas e dos conflitos terrenos, é um intocável que existe para julgar sem nunca ser laçado pelo juízo dos homens, ele é, desde já, um Zaratustra. Voltaire condena o fato de que as páginas das histórias estejam "sujas de imposturas e termos ofensivos", e diz que isso "não é escrever história, é escrever ao sabor das calúnias dignas do pelourinho".[25] Dessa preocupação é que surge a diferenciação entre "*la critique, la satire et la libelle*",[26] sendo as últimas registros despropositados de difamação gratuita. Ao contrário, elogia a "imparcialidade, gravidade e sabedoria", e não deixa de refletir "como é de se temer que o pincel seja guiado pela paixão!"[27] Pincel temido que, por sinal, tem endereço certo nas mãos do "historiógrafo", aquele que é o historiador oficial do rei – razão pela qual "é bem difícil não ser um mentiroso".[28]

O terceiro e último propósito da invasão filosófico-racionalista no terreno histórico diz respeito exatamente ao *objetivo* da disciplina. Não incomoda Voltaire que o pirronismo tenha lançado os documentos à areia movediça, porque a História Filosófica não se preocupa com as minúcias dos pequenos fatos, com as ninharias dos mínimos eventos. Não, a história feita pelos homens de luzes é outra, a história dos homens de razão e inteligência é muito maior que isso: propõe-se a investigar qual é o "espírito de um povo".[29] Detenhamo-nos um pouco neste ponto.

Olhando por cima dos ombros, Voltaire enxerga quatro "grandes eras" em toda a história da humanidade. A primeira é devida à síntese helenística de Alexandre, a segunda fala da grandeza de Augusto, a terceira é o saudosismo do Renascimento, e a quarta e última é a obra triunfal de Luís XIV.[30] (É também edificante constatar que, ao contrário dos renascentistas que sempre veem o início do Império como o marco fúnebre da civilização romana, Voltaire, pela primeira vez, vê em Augusto justamente o paroxismo do desenvolvimento das faculdades do espírito humano). Agora bem, fato importante, a magnificência dessas eras não é devida à perícia política ou militar desses homens. Voltaire passa na história uma régua de medida cultural no sentido moderno, ou civilizacional e costumeiro nos termos da época. As variáveis que calibram a potência de uma era são fundamentalmente culturais: são os costumes, a religião, as ciências,

---

25 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.23.

26 KOSELLECK, *op.cit.*, p.101.

27 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.21.

28 Verbete "Historiógrafo" da Enciclopédia, in: VOLTAIRE, *op.cit.*, p.34.

29 SOUZA, *op.cit.*, p.115.

30 SOUZA, *op.cit.*, p.111.

artes e filosofia, são as instituições e a economia.[31] Voltaire reprocha que a notoriedade de um povo se contabilize em hectares de terra ou legiões de soldados, e chega ao limiar de esboçar um culturalismo estruturante a partir do qual mesmo a economia e a política seriam moldadas.[32] Finalmente, se essas são as categorias a serem avaliadas é porque o produto final de sua combustão é precisamente o "espírito" da civilização em questão, sendo, portanto, esse aspecto geral de um povo o que define seu grau de esplendor ou de horror.

Significa que a função da História, e isso merece destaque, a função e o objetivo último da História, para Voltaire, é *desvelar* a grandeza dos espíritos dos povos de outrora *para ensinar* aos homens de hoje e de amanhã os caminhos da glória e da civilização. Ora, se as variáveis culturais são aquelas que definem o espírito de um povo e se o objetivo da História é restaurar o paroxismo desses espíritos, naturalmente a História deve se propor a investigar precisamente esses caracteres culturais de um povo ou de uma nação.

A Função Pedagógica da História

Elucidemos esse caráter tutorial da História. Voltaire ainda bebe das fontes da História *Magistra Vitae.* A História tem uma grande função pedagógica para a humanidade, e ele nos diz isso de forma transparente: "Aniquilem o estudo da história, e verão talvez dias de São Bartolomeu na França e Cromwells na Inglaterra".[33] Lembra-nos também que "uma vantagem que a história moderna tem sobre a história antiga é a de ensinar", e nos assegura que "os exemplos produzem grande efeito no espírito".[34] Agora, o que deve ser ensinado são, repitamos, os predicados capazes de levar uma civilização a outra "grande era". É só nesse sentido que se compreende a célebre afirmação de que aquele que "não tem mais nada a nos dizer além de que um bárbaro sucedeu a outro" é um homem de nenhuma "serventia ao público". Se não a considerarmos como uma evidente preocupação em estabelecer o espírito de um povo em vez de investigar eventos isolados, automaticamente a tomamos por uma simples crítica à "História Política". Na verdade, ela significa que a História Política é um peso morto para o nobre objetivo da História, e que o pretenso historiador, ao contrário, "devia me informar sobre os direitos da nação, suas leis, seus

---

31 *Idem, ibid.*

32 *Idem,* p.103.

33 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.16.

34 *Idem,* p.15.

usos, seus costumes e como eles mudaram".[35] Com frequência, se comenta as conquistas de Vico para a História, mas convém lembrar que daqui é que sai o prestígio do que viria a ser a História Social em detrimento da História Política.

A História, portanto, ensina. Para tanto, é curioso notar que apesar de um ideal de imparcialidade que reina em seu pensamento, Voltaire não deixa de conferir à História uma responsabilidade jornalística, denunciante e, principalmente, judiciária. Relembrando a condenação de Calas,[36] nos diz que "é o dever de um historiador inspirar horror a todos os séculos por esses assassinatos", bem como "sempre se deveu fazer os atenienses enrubescerem por causa da morte de Sócrates". O historiador, "recordando as guerras da Fronda e as guerras religiosas, *impedem* que haja outras como elas".[37] Tudo muito generoso da parte de Voltaire, especialmente agora que a tarefa de juiz incumbida ao historiador foi transferida à alçada do filósofo.

Ainda nesse terreno instrutivo da História, Voltaire insiste muito no estudo das leis de um povo. Inicia a sessão "*Da utilidade da história*" sublinhando que esta "consiste, sobretudo, na comparação que um estadista, um cidadão podem [*sic*] fazer das leis e costumes".[38] A reincidência no tema pode levar ao equívoco de se aventar uma suposta preocupação com a História Política. Mas não, Voltaire aponta que esses estudos são "o que estimula a emulação das nações modernas *nas artes, na agricultura, no comércio*".[39] Mas de que forma? Fica a hipótese: as leis são capazes de refletir o universo (real ou ideal) de um povo, é ali onde melhor se pode captar, pensaria Voltaire, as características fundamentais do funcionamento da sociedade, matéria-prima imprescindível para se instaurar uma nova era de grandezas.

Mas nem só o que há de melhor deve ser registrado. Os maus exemplos são de importância capital para que se possa *evitá-los*. Assim é que Carlos XII acaba sendo um exemplo a ser abominado, bem como é condenável a imbecilidade de Gregório VII e os episódios tétricos das Guerras de Religião. Nada a ser esquecido, nem mesmo as tolas crendices dos homens, mas tudo a ser prevenido. No limite, o que nos revela esse caráter tutelar da História é justamente a fragilidade da razão humana, que, se viu alguns séculos de luz, sempre teve,

---

35 *Idem,* pp.25-26.

36 Jean Calas(1698-1762) foi um mercador francês que teve sua sentença altamente influenciada pela perseguição à sua fé protestante. Baseado nesse evento, Voltaire propõe-se a escrever seu *Tratado sobre a tolerância* (1763).

37 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.36.

38 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.14.

39 *Idem,* p.15. Grifo do autor.

fatalmente, seus esforços "mergulhados numa escuridão profunda".[40] É que em Voltaire, enquanto Voltaire, não poderia haver o imperativo categórico de Kant, não poderia haver a inevitabilidade do triunfo racional. A razão humana estava ali, é verdade, mas era preciso travar uma luta sangrenta contra as trevas para emulsionar os lipídios da barbárie que a aprisionavam, sempre cuidando do risco, pelos exemplos a se esquivar, de não se incorrer em outro milênio de obscuridade. A História, em suma, deve auxiliar o homem a instaurar o Império da Razão.

O Combate aos Mitos, a Busca da Verdade

O que muda derradeiramente é que agora em nada são úteis as histórias recheadas de mitos, temperadas de fábulas e diluídas em milagres. Estes não são mais exemplos fidedignos, e não se pode alcançar uma Grande Era trilhando seus ensinamentos. Agora, é preciso uma história verossímil, por isso "tanto é fácil fazer uma coletânea de mexericos como é hoje difícil escrever a história". "Exige-se dos historiadores modernos mais detalhes, fatos mais constatados, datas precisas, autoridades, mais atenção".[41] A História é mais rigorosa, mais científica. E não se deve temer o uso do termo. As considerações de Voltaire sobre os *Elementos da filosofia de Newton* deixam claro que seu propósito era fazer uso do edifício metodológico newtoniano nas ciências humanas, ainda que não *ipsis literi*. Uma breve incursão na epistemologia de Voltaire elucida: "toda certeza que não é demonstração matemática não passa de uma extrema probabilidade", e, mais importante, "não há outra certeza histórica" senão a probabilística.[42] Ao contrário de Descartes, Voltaire nos diria que há conhecimento certo na História, que existem ainda certezas neste domínio, ainda que certezas probabilísticas. Este é Voltaire empregando, talvez, o método de "graus de aceitação" desenvolvido por seu mestre John Locke,[43] este também fornecendo uma das matrizes de esquiva ao beco escuro do ceticismo.

Dois são os critérios que definem o grau de probabilidade de um fato histórico. Em primeiro lugar, e eliminatório, vem a factibilidade do fenômeno. Ou seja, "o que contraria o curso ordinário da natureza não deve ser digno de crédito". Em seguida, há a quantificação dos testemunhos: "dois ou três historiadores" não podem valer mais que "várias testemunhas oculares".

---

40 *Idem*, p.11.

41 *Idem*, p.25.

42 *Idem*, p.16.

43 BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.185.

Portanto, o primeiro crivo é de caráter científico e pressupõe uma natureza e uma realidade eterna, donde aquilo que hoje nos parece absurdo e impossível ontem certamente também o foi. O segundo é de natureza aritmética, uma simples operação de medição. Esse, portanto, o método de verificação histórica de Voltaire: atestada a plausibilidade do fato, passa-se a computar as evidências. Mas cabe apontar que, paradoxalmente, ele arremessa aos ares essa ferramenta de certeza quando cogita a existência de fatos absurdos, contanto que seja tudo "atestado por homens visivelmente animados pelo espírito divino",[44] terreno no qual a certeza é já absolutamente escorregadia.

O tempo dos homens e a queda possível

A última e breve questão que se coloca: qual seria a noção de tempo histórico de Voltaire? Certamente, ele rejeita a circularidade plena: ironizando o restauracionismo dos renascentistas, Voltaire os instrui a "dizer ao mar: estiveste outrora em Aigues-Mortes, Fréjus, Ravena, Ferrara; volta lá daqui a pouco".[45] Mas é possível questionar: se a História não é circular e não se repete, como qualquer exemplo pode ser útil? Na verdade, a História possui uma potencialidade para se repetir, mas não o faz precisamente por conta de seus ensinamentos. É porque temos exemplos que não incorremos nos mesmos erros e conseguimos com isso progredir, é porque temos o tribunal da História que o homem pode avançar em sua marcha. Acerca dos crimes e desgraças da humanidade, Voltaire afirma que "digam o que quiserem, mas pode-se prevenir aqueles e estas", e, como carga de prova, "a história do tirano Cristiano pode impedir que uma nação confie o poder absoluto a um tirano".[46] Portanto, progresso: "os homens se esclarecem *pouco a pouco* vendo este quadro de suas infelicidades e tolices. As sociedades, *com o tempo*, retificam suas ideias; os homens aprendem a pensar".[47]

Porém, como vimos, nada impede que o homem recaia no abismo da barbárie. Portanto, há uma linearidade, mas não uma mera laicização da matriz agostiniana do tempo. A linearidade voltairiana não é teleológica, não possui um fim inevitável e laico. Jean Dagen é ainda mais acurado, e traça um novo paradigma de compreensão histórico-temporal desde Fontenelle e sua *Histoire des Oracles*, publicada dez anos antes do dicionário de Bayle. Nela, a crítica da

---

44 VOLTAIRE, op.cit., p.17.

45 *Idem,* p.14.

46 *Idem,* p.15.

47 SOUZA, *op.cit.*, p.147. Grifo do autor.

imaginação mitológica garante uma alternativa à temporalidade cristã, ou seja, a crítica aos mitos e fábulas dá ocasião a um estudo cronológico e temporal diverso do modelo cristão de tempo.[48] Assim, é a potencialidade à queda e às recaídas, é a não garantia do progresso contínuo aquilo que garante o sentido da História Filosófica: apontar a direção correta da marcha humana rumo às "grandes eras" por meio dos exemplos e das denúncias históricas.

IV. Conclusão

A Reforma religiosa do século XVI abriu a Caixa de Pandora que trazia, hermeticamente, o problema dos critérios da verdade. Gian Francesco Pico della Mirandola, católico, foi o primeiro a fazer uso das obras de Sexto Empírico, empregando-as contra o sistema aristotélico vigente. Erasmo, por sua vez, foi o primeiro a empregar argumentos céticos em defesa da ortodoxia, contra o protestantismo. A Contra-Reforma Católica esbaldou-se no pirronismo francês para minar as pretensões calvinistas, fazendo farto uso das ideias de Montaigne e Charron. O século XVII, finalmente, traria a chamada Revolução Científica, impondo um novo conceito de Natureza e de Verdade, combatendo os prodígios e oráculos porque em desacordo com as leis naturais.

A História passa a sofrer com o novo cenário intelectual. De um lado, o ceticismo descreditava a veracidade dos relatos históricos, de outro, a "nova ciência", essencialmente matemática, escanteava a história dos domínios científicos. Assim, assediada, deixa suas chagas expostas na espera de alguém que as pudesse curar.

Voltaire encara essa tarefa e vem a socorro da História, propondo a chamada *História Filosófica*. Seu elemento fundamental seria a razão, e essa razão, aplicada à História, varreria os dejetos míticos dos relatos e ilustraria os picos históricos da civilização humana, ensinando aos homens como fundar e manter uma nova "Grande Era". A ênfase colocada sobre a função pedagógica da História é o núcleo dessa nova proposta, porque nada impede que o homem tropece em seus caminhos e recaia novamente em um período de trevas, já que, ainda "hoje, neste século que é a aurora da razão, algumas cabeças da hidra do fanatismo ainda renascem".

É difícil ir além disso. Em curto prazo, Voltaire vê em Frederico da Prússia a possibilidade de um novo triunfo da razão, mas logo vê frustrada sua aposta. Em longo prazo, não se sabe, Voltaire ainda não teria decifrado as Leis da História e do espírito humano para dizê-lo, uma tarefa colossal que a providência,

---

48 SOUZA, *op.cit.*, p.129.

aparentemente, encarregaria apenas a Hegel, não impondo a Voltaire um fardo maior do que ele poderia carregar.

Referências Bibliográficas

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

COHEN, Bernard. *Revolution in Science.* Harvard University Press, 1987.

COHEN, H.F. *The Scientific Revolution: a historiographical inquiry.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma.* São Paulo: Pioneira, 1989.

HALL, A.R. *Revolução na Ciência, 1500-1750.* Lisboa: Edições 70, 1983.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos Galilaicos.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

______________. *Estudos de história do pensamento filosófico.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

POPKIN, Richard. *História do Ceticismo.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência.* Londrina: Eduel, 2006.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História.* São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SEEBOHM, Frederic. *The Era of the Protestant Revolution*. Adamant Media Corporation, 2005.

VOLTAIRE. *A filosofia da história.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Pedro Henrique R. de O. Issa é graduando em História pela USP.
E-mail: pedro.issa@usp.br

Atitude Natural e Fenomenológica em Husserl

Rafael Gargano

Resumo:

O estudo da fenomenologia husserliana é, sem dúvida, penoso, seja pelo imenso aparato conceitual da obra, seja porque uma nova maneira de fazer filosofia nasce de seus livros e trabalhos inéditos. As estruturas da sua fenomenologia estão organizadas de tal forma que é impossível tratar de questões como existência, consciência, intencionalidade, constituição, redução, percepção e essência sem compreender de maneira clara a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica. Essa distinção nos possibilitará compreender qual o rumo dado à fenomenologia husserliana.

Palavras chave: fenomenologia – redução – atitude natural – atitude fenomenológica – consciência.

Este artigo pretende esclarecer um dos momentos mais importantes da filosofia husserliana e da fenomenologia, a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica, propostas de forma clara nos *Problemas fundamentais da fenomenologia.*[1] Tais atitudes dizem respeito à maneira como me posiciono frente ao mundo, o ponto de partida que assumo para conhecê-lo. Na atitude natural, partimos de uma realidade dada em si mesma, fechada sobre si e totalmente determinável. A coisa natural está aí para mim, ela me é transcendente. Por outro lado, eu estou aqui, com meu corpo e meus sentidos para poder experienciá-la. Na atitude fenomenológica, há uma mudança de postura frente ao mundo. As coisas que vejo não são mais essas dadas em si mesmas, realidades exteriores a mim, mas correlatos da minha consciência. Nessa correlação funda-se o próprio aparecer da coisa.

Que entender por atitude natural? Ela deve ser compreendida, conforme Husserl, como uma "atitude de experiência", que coloca a experiência e funda nela seus juízos. Há, nessa atitude, uma descrição do imediatamente dado, uma descrição do "experenciado, do meramente encontrado" (HUSSERL, 1994, p. 56). Nela, o *eu* poderá experimentar-se, ter experiência das coisas e dos outros corpos. Por isso, ao abrir a exposição da atitude natural nos *Problemas...*, Husserl ressalta a primeira experiência que se tem nessa atitude, a saber: "cada um de nós diz eu, e se conhece, por assim dizer, como eu" (HUSSERL,1994, p. 48). Encontra-se como tal e ao mesmo tempo como centro de um entorno" (HUSSERL, 1994, p.48). Esse primeiro momento é característico, pois ao mesmo tempo em que me encontro enquanto *eu*, já me é dado um entorno. Em outras palavras, já me encontro *situado* no mundo.

Ao mesmo tempo em que realiza a experiência mais fundamental, o *eu* se encontra como portador de um corpo que aparece como seu revestimento. O que entender aqui por corpo? Husserl afirma que o corpo é uma "coisa espaço-temporal ao redor do qual se agrupa um entorno *coísico* que se estende sem limites" (HUSSERL, 1994, p. 49). O corpo orgânico é aquele que se apresenta como uma coisa física e biológica, dotado de órgãos, aparelho sensorial etc. Em contrapartida, o corpo próprio é o modo de relação com o entorno objetivo, que se distingue do corpo próprio pelo modo como percebo cada um deles. O corpo aparece enquanto *meu corpo*, numa proximidade que permite senti-lo enquanto me sinto, percebendo-o enquanto coisa que sente e coisa que é sentida. Ao contrário, os objetos do mundo são percebidos por mim, posso tocá-los, modificá-los, mas não consigo senti-los como sinto meu corpo. Estão distante de mim. De fato, o corpo próprio "sempre e inevitavelmente se encontra aí em uma esfera perceptiva atual" (HUSSERL, 1994, p. 50), e aquilo

---

1 Lições ministradas no semestre de inverno de 1910-11.

que não está nessa relação de proximidade inevitável aparece sempre em *relação a ele* com certa orientação espacial.

Essas experiências que me são dadas na atitude natural não seguem numa sequência cronológica, pois *ao mesmo tempo* em que me encontro enquanto *eu*, já me encontro também enquanto corpo situado no espaço e tempo, cercado por objetos e outros corpos. Meu corpo encontra-se como "ponto zero" (HUSSERL, 1994, p. 52) desse entorno que o cerca. Significa dizer que a variação desse entorno se dá por uma relação direta com a posição espacial do *eu*, e consequentemente, do corpo. Porém, por mais que uma coisa varie de acordo com a posição espacial do eu corporal, "se trata sempre da mesma coisa com idênticas propriedades" (HUSSERL, 1994, p. 52).

O corpo apresenta-se como medida de variabilidade de seu entorno. Nessa atitude de experiência, onde cada coisa está situada espacialmente, as vivências também possuem uma determinação espacial. Elas se situam no corpo próprio, possuem uma relação direta com ele. Essas vivências são nossas percepções, recordações, imaginações, volições e qualquer outro sentimento, aquilo que é da ordem do subjetivo, do eu, da consciência. Quando afirmo que tais vivências, nessa atitude natural, são consideradas pertencentes ao corpo orgânico, isso significa afirmar, por exemplo, que minha percepção está diretamente ligada aos meus olhos, bem como minha recordação ao cérebro e minhas sensações aos órgãos dos sentidos. Elas ganham nessa atitude uma existência espacial e são determinadas por uma variação do meu estado corporal. São "dependentes, em certa medida, [...] do corpo e seus estados e processos corporais" (HUSSERL, 1994, p. 50) e é impensável considerá-la sem um vivente corporal, sem um corpo orgânico para tê-las e um corpo próprio para vivê-las.

Como situar, nessa atitude, o outro? O outro não poderia ser dado de outra maneira senão por experiência desse eu situado no espaço e no tempo. Husserl afirma (1994, p. 51) que, nessa atitude, é no modo da empatia que conheço e reconheço o outro: "cada eu põe esse outro eu no modo da 'empatia' e com ele encontra também as disposições de caráter e o vivenciar do *outro*". O outro se dá por uma capacidade que tenho de compreendê-lo e compreender aquilo que dele se apresenta a mim. Se ele realiza uma ação ou esboça uma emoção, compreendo-o, porque possuímos o mesmo corpo orgânico. É a partir da experiência que tenho de meu corpo, daquilo que sinto através dele, dos sentimentos que tenho e das emoções que esboço, que é possível compreender o outro como diferente, mas ao mesmo tempo semelhante a mim. Ele possui e esboça as mesmas reações, os mesmos sentimentos e emoções, mas, ao mesmo tempo, eu não as sinto como as sente, eu não as vivo, é nele que se realizam tais sentimentos e emoções. Ele está presente a mim como um corpo do qual não posso ter experiência direta. Eu o compreendo.

Pela empatia, o eu próprio "encontra também disposições de caráter e o vivenciar *do outro* que, sem dúvida, não são dados ou tidos como próprios" (HUSSERL, 1994, p. 51). Eu o apreendo não como centro de um entorno, mas como um ponto do espaço, como um ponto do *meu* entorno. O corpo do outro varia juntamente com os objetos, da mesma forma que meu corpo varia em relação ao corpo dele. Encontramos o corpo *do outro* "não através da 'autopercepção' e da recordação, mas por meio da empatia" (HUSSERL, 1994, p. 55).

Podemos, então, compreender com mais clareza a crítica de Husserl a esse tipo de atitude e sua proposta filosófica de apreensão da realidade. A questão que se coloca é: *que tipo de conhecimento pode-se obter dessa realidade*?

Essa questão se fundamenta sobre o modo como se coloca a atitude natural, a saber:

> Seus objetos são as coisas justamente no sentido em que são doações da experiência e nos são dadas como coisas em si existentes, que têm lugar determinado e uma extensão no espaço objetivo assim como uma posição e duração na duração objetiva e que se transformam de tal modo, ou não, etc. (HUSSERL, 1994, p. 57).

É a partir de uma aceitação tácita da realidade dada na atitude natural, que o homem faz ciência. Os juízos ou resultados científicos obtidos se tornam uma "tese da experiência" (HUSSERL, 1994, p.56) e ganham validez absoluta.

As ciências da atitude natural desenvolvem seu conhecimento tendo como objetos a coisa em si mesma determinada espacial e temporalmente relacionada a um eu corporal que é referência da variação da experiência. Ora, visto que as descrições da atitude natural são baseadas naquilo que experimento, cabe indagar qual o fundamento dessas ciências. Se, por um lado, julgo sobre aquilo que me aparece na realidade, fica obscuro o juízo que faço sobre o objeto dado na experiência. A crítica de Husserl se endereça a essa passagem direta da experiência ao entendimento, ou seja, o momento da formação do juízo sobre a experiência. As ciências, afirma Husserl (1994, p. 57), "se remetem ao fundamento último de direito, a doações imediatas da experiência". Ou seja, os juízos ao mesmo tempo em que são extraídos da experiência, recebem sua validade e evidência da própria experiência. Qual problema? Que essa *tese da experiência* é sempre uma evidência imperfeita, e, salienta Husserl (1994, p. 56), "todo mundo sabe que a "experiência pode nos enganar [...], não obstante, o experenciado 'não necessita realmente ser'". Como Descartes, Husserl julga necessário buscar um novo e seguro fundamento para o saber e, como Descartes, julga ser preciso atacar "os próprios princípios em que se apoiava tudo aquilo em que outrora acreditei" (HUSSERL, 1994, p. 23)

Husserl, portanto, questiona o critério de verdade das ciências. Sobre qual fundamento constroem um saber? Enquanto ciências que permanecem

na atitude natural, seu saber é sempre impreciso na medida em que seus juízos são fornecidos pelos sentidos, e se remetem à própria experiência como confirmação de sua validade. A evidência de seus juízos se baseia na adequação com a realidade da qual são predicados.

Para compreender a crítica husserliana, precisamos acompanhar o que diz Husserl sobre o conhecimento de tipo psicológico na atitude natural, pois sua crítica ao estado atual da psicologia como ciência empírica alcança também as ciências empíricas da Natureza, isto é, as ciências fundadas na atitude natural. Da mesma forma que "a ciência natural do físico descreve coisas e as explica a partir de uma regularidade causal" (HUSSERL, 1994, p. 58), a psicologia "descreve e explica a partir de uma regularidade causal, as personalidades humanas com seus estados, atos e disposições" (HUSSERL, 1994, p. 58). O eu corporal, com suas vivências, não pode descrever aquilo que é psicológico sem deixar de remeter-se ao físico da experiência. Parte-se de "um eu psicológico pertencente ao tempo objetivo, ao mesmo tempo em que pertence ao mundo espacial [...] que se encontra vinculado ao corpo, cujo funcionamento depende os estado e atos psíquicos" (HUSSERL, 1994, p. 59). É partindo desse modo de considerar toda realidade que faz o conhecimento psicológico considerar "um mundo enquanto as almas são dos corpos e enquanto o mundo é o da experiência" (HUSSERL, 1994, p. 66). Que problema surge para o conhecimento psicológico? Ao partir da atitude natural, a ciência do eu – psicologia – adquire uma postura semelhante à das ciências físicas, em ambas a regularidade causal empiricamente constatada é tida como explicação. No caso da psicologia, o eu psicológico é considerado em relação ao corpo orgânico, de maneira que o psíquico passa a ser explicado a partir do corpo físico – um corpo objetivo espacial e temporal ou uma coisa natural – e não a partir do corpo próprio, que é um corpo vivido ou psicológico. Por conseguinte, o resultado é uma indiferenciação entre físico e psíquico, entre o mundo dos objetos e o eu, que se reduz a uma coisa empírica.

Haveria algum conhecimento que se remetesse a algo que não a realidade empírica? Afirma Husserl (1994, p. 61) que "frente à Natureza e o ao mundo empírico, como também se diz, há mundos ideais, mundos inespaciais, intemporais ou irreais de ideias [...]". Há aqui uma distinção entre atitude empírica, que me coloca frente ao existente, e atitude do tipo *apriórica* (HUSSERL, 1994, p. 61), que me coloca frente a objetos ideais. O *a priori*, tomado em sentido kantiano, diz respeito àquilo que não depende da experiência sensível para ser conhecido. Por isso, Husserl afirma que tal atitude apriórica busca aquilo que é de caráter geral, e não individual. As ciências que partem dessa atitude visam o conhecimento daquilo que não depende da experiência para ser, mas que, por outro lado, é o fundamento para que a experiência seja. Tais ciências realizam uma *ontologia da natureza*, que busca definir aquilo que é essencial

aos objetos da natureza. "Essa ontologia da natureza seria um título para todas as disciplinas que correspondem à ideia Natureza ou, em seu caso, às ideias que são constitutivas para tal ideia" (HUSSERL, 1994, p. 64). Tomando as matemáticas puras, percebemos que o conhecimento alcançado por ela não depende de nenhuma realidade empírica, ou de nenhum objeto da natureza, para ter sua validade e evidência absoluta. Enquanto a experiência da atitude natural se dá no espaço e no tempo, somente uma ciência pura das idealidades pode nos dizer o que são o espaço e o tempo, ou suas ideias.

Ao enunciar ideias que possuem caráter de generalidades, não falo mais sobre coisas, objetos determinados espacial e temporalmente, não julgo sobre individualidades, mas sobre generalidades. Essas ideias puras não são extraídas da percepção sensível dos objetos individualmente dados na experiência. Elas têm um caráter de generalidade na medida em que dizem respeito não a este ou aquele objeto, mas àquilo que é essencial para que o objeto exista enquanto objeto na natureza. "São coisas diferentes perceber um tom C e, por outro lado, formar ideia C" (HUSSERL, 1994, p. 61). Perceber um tom C diz respeito a percebê-lo enquanto tom de alguma melodia apreendida pelos sentidos – percebo este tom nesta melodia. Em contrapartida, a ideia que formo do tom C me permite distingui-lo de qualquer outro tom. Apreendi a ideia essencial do tom C, aquilo que faz que ele seja um tom C e não F. É por meio dessa atitude apriórica que se obtém as ideias de espaço, formas espaciais, tempo, duração. Nessa atitude, a validade das proposições não depende das objetividades contingentes próprias da experiência sensível, "as proposições destas disciplinas têm validez – como proposições puras – tanto se se dá o existente, como se não" (HUSSERL, 1994, p. 61).

Ainda que as ciências apriórica nos deem idealidades, elas se constituem como ciências da Natureza, mas que investigam a *ideia* da Natureza e não mais objetos físicos. Contudo, esse tipo de atitude não nos fornece o suporte necessário para dar conta do aparecer do objeto mesmo. "Com esse campo de disciplinas apriórica não temos ainda um nível mais elevado próprio da problemática filosófica" (HUSSERL, 1994, p. 66).

Que busca então, Husserl? Que problemática filosófica seria essa? Husserl busca uma nova atitude, que nos daria um conhecimento independente do dado empírico e que não se remeta a este como fundamento. Trata-se de ir além das ciências, sejam empíricas ou puras, porque a ciência opera a partir de pressupostos implícitos, cujos fundamentos ela desconhece e porque não alcança o aparecer das coisas mesmas. A *ciência empírica* falha porque simplesmente prolonga o objetivismo espontâneo da atitude natural e toma o mundo como mundo *existente*; a *ciência pura* ou *apriorística*, embora rompa com o empirismo, mantém o pressuposto do mundo como mundo *possível*. Husserl busca um conhecimento da realidade anterior a esse conhecimento do qual a ciência fala.

"Podemos, certamente, descrever o conceito de mundo que temos antes da Ciência, o sentido que tem a humanidade antes da ciência" (HUSSERL, 1994, p. 71). Por isso, é interessante salientar a crítica endereçada aos objetivistas e em especial à escola de Avenarius e sua tentativa de obter um conceito natural de mundo sem recorrer à metafísica, realizar uma "crítica da experiência pura" (HUSSERL, 1994, p. 66). Para Husserl, seria um contrassenso tal empreitada, pois, ao investigar a realidade, ao fazer ciência, já se pressupõe tal realidade, há uma pressuposição do mundo, da humanidade e do conceito natural de mundo.

Diante disso, "não há outras formas de olhar" (HUSSERL, 1994, p. 74)? "Que houve com a reflexão sobre o pensar mesmo e sobre todas as vivências [...]" (HUSSERL, 1994, p. 74)? "O que aconteceu com toda a esfera de conhecimento em sentido subjetivo, em contraposição [...] a seu sentido objetivo?" (HUSSERL, 1994, p. 74). Da mesma forma que as ciências puras da Natureza buscam seu *a priori*, devemos "mostrar a essência de um caráter egológico" (HUSSERL, 1994, p. 75).

Há aqui uma mudança no olhar. Na atitude natural e na atitude científica, seja esta empírica ou pura, nosso olhar se dirige à Natureza (existente para a ciência empírica; possível, para a ciência pura). Nessa nova atitude, o olhar não mais se dirige à Natureza, mas realiza uma reflexão sobre o próprio pensar e as vivências de uma esfera egológica, àquilo que não depende da Natureza para ser. O olhar se volta para a esfera da consciência. Se há um *a priori* em relação à coisa física, como vimos no caso das ciências matemáticas puras, certamente há um *a priori* psicológico que "explicita o que pertence à essência ou ao sentido da posição empírica das "almas", da posição dos homens, da posição das vivências enquanto vivências dos homens... "(HUSSERL, 1991, p. 131).

Qual fundamento dessa nova atitude? Aqui, Husserl (1994, p. 78) lança mão de uma distinção entre modos de ser, entre aquilo que é próprio da consciência e o que é próprio das coisas. Propõe uma "distinctio phaenomenológica". Da mesma maneira que uma coisa não sente dor, ou esboça emoções, nem percebe, nem possui lembranças, essas vivências não podem pertencer ao corpo, pois este é coisa e não é da essência das coisas serem "sentientes" e não é da essência das vivências serem espaciais. "Em si mesma, o *cogitare* não tem nada que ver com nenhuma *res extensa*. A essência da *cogitatio* e a da *extensio* não tem, enquanto essência, nada que ver uma com outra" (HUSSERL, 1994, p. 77). Tomando a distinção clássica, proposta por Descartes, entre *res cogitans* e *res extensa* e mantendo a afirmação cartesiana de que entre elas há uma distinção real (o que implica ausência de reciprocidade entre elas), Husserl distingue entre a essência ou sentido das coisas (*res extensa*) e a essência ou sentido da consciência (*res cogitans*). Com isso, pretende mostrar que a relação entre uma vivência e uma coisa, ou no caso da atitude natural, entre vivência e corpo, não é uma relação entre essências, pois, enquanto essências distintas, não há entre elas nenhuma ligação.

Não pertence à essência de uma vivência ser espacial ou extensional. Por que é interessante considerar essa *distinctio*? Porque possibilitará a Husserl dissolver a conexão empírica entre *res cogitans* e *res extensa*. Essa distinção justificará a desconexão que irá ocorrer na *redução fenomenológica*. O que entra em consideração nessa nova atitude? Iremos

> [...] colocar fora de circuito toda posição natural (posição do ser-aí natural) no sentido em que nós estabelecemos considerações científicas nas quais, simplesmente não fazemos uso de nenhuma posição de natureza nem conservamos o valor que se adiciona a ela, que exista ou não uma natureza, um mundo corporal-espiritual em geral (HUSSERL, 1991, p. 137).

Na atitude natural, as coisas "são imediatamente dadas na experiência, pensadas e determinadas em pensamentos de experiência" (HUSSERL, 1994, p. 79). São independentes do que penso delas, independentes de minha percepção e lembrança. Há, afirma Husserl (1994, p. 79), frente a esse em-si da coisa, uma "desvantagem insuperável" no conhecimento que temos dela. Com efeito, "a coisa é dada na experiência, e em seguida não é dada mais, quer dizer, sua experiência é uma doação por exposições, por "aparições" "(HUSSERL, 1991 p. 139), um conhecimento que nunca se dá de forma "omnilateral" (HUSSERL, 1994, p. 80), "nunca de modo absoluto" (HUSSERL, 1994, p. 80). O modo pelo qual o objeto da experiência se dá ao conhecimento é no modo do incompleto e infinito, pois é este "o sentido da objetividade da experiência como tal" (HUSSERL, 1994, p. 80), porque, essa experiência, "segundo seu sentido, põe a transcendência" (HUSSERL, 1994, p. 80).

É justamente essa transcendência – ou seja, o que tem sua existência em si e por si fora da consciência – posta pela experiência que é preciso evitar e colocar *fora de circuito*. A transcendência que é preciso desconectar nessa nova atitude é a "transcendência no sentido daquilo que aparece" (HUSSERL, 1994, p. 106). Trata-se de passar à imanência da consciência, colocando fora de circuito; a coisa como inesgotável ou a experiência inesgotável de uma coisa que nunca se dá por inteiro e completamente determinada; a indeterminação essencial da coisa na experiência natural; a coisa empírica como existência em si que não depende da consciência para ser.

Visto que se trata de elaborar um conhecimento puro, em ruptura com o conhecimento empírico, Husserl pretende apresentar um novo modo de conhecimento que não leve em consideração nenhum objeto empírico: "não aceitamos agora como realidade nem um só objeto singular posto na atitude empírica" (HUSSERL, 1994, p. 82). O olhar se dirige para os próprios atos da consciência (ou do eu) que anteriormente se dirigiam aos objetos, levando em conta apenas esses atos. Essa atitude denomina-se *fenomenológica*.

Se, na atitude natural, os objetos eram dados no espaço e no tempo, na atitude fenomenológica, ao contrário, nenhuma objetividade entra em questão, nenhum juízo obtido pela atitude natural servirá de base para as análises. Na atitude fenomenológica, realiza-se a "redução fenomenológica" (HUSSERL, 1994, p. 83). Isso significa que

> Não só deve sair fora de jogo qualquer posição da Natureza com suas coisas no espaço e tempo, e com elas também a posição do corpo próprio e da relação psicofísica que mantêm com ele as vivências, como também a posição do eu empírico que como pessoa é pensado num vínculo com o corpo (HUSSERL, 1994, p. 83)

Assim, é-nos dado um novo campo de conhecimento, não mais o das realidades transcendentes à consciência, mas o das realidades na imanência da consciência. A redução versa sobre toda ligação espacial e temporal da consciência ou do eu com as coisas. O eu empírico deverá ser reduzido, suspenso, colocado entre parênteses, e mesmo assim poderemos falar de vivências, pois não as estamos considerando em sua ligação com o corpo ou com um eu empírico.

Devemos observar que, ainda que a atitude fenomenológica verse sobre vivências em seu sentido puro, imanentes à consciência, excluindo assim toda transcendência empírica, é somente a partir da atitude natural, ou da maneira natural de considerar as coisas do mundo, ou nos considerar, que podemos partir para uma nova atitude. O ponto de partida da atitude fenomenológica é a atitude natural.

Se tomarmos o projeto radical da redução fenomenológica de desconectar a consciência de toda transcendência e de todo juízo que se funda na experiência, o eu empírico que encontramos na atitude natural deve necessariamente ser colocado entre parênteses. Nas análises dessa nova atitude, não fazemos nenhum uso da validade das objetividades. Não nego o mundo, simplesmente não recorro mais a ele em minhas análises. A atitude fenomenológica visa a um conhecimento sem nenhum pré-julgamento, nenhuma aceitação tácita da realidade ou do eu. Entretanto, se colocamos entre parênteses, além das objetividades, o eu empírico e toda relação corporal que mantêm com as vivências, como podemos ainda falar em vivências sem um eu? Se não há mais um eu, a que ou a quem correspondem tais vivências? Ou seja, "de quem é a *cogitatio*, de quem é a consciência pura?" (HUSSERL, 1994, p. 90). Quando realizamos a redução fenomenológica, somos colocados frente à pureza das vivências. O que isso quer dizer? Simplesmente, que não há mais nenhuma dependência ou ligação com a coisa empírica. Assim, podemos falar em uma percepção pura que não dependa mais dos estados corporais, ou uma rememoração pura que não dependa mais do cérebro. Da mesma forma, ao reduzirmos o eu empírico, que se encontra já em relação imediata com o corpo orgânico, encontramos

algo como um "eu puro". Esse "eu puro" não é uma pré-suposição, um pré-julgamento, mas uma consequência direta da redução fenomenológica radical.

> Encontrando-se o mundo natural entre parênteses incluindo as coisas e pessoas, com um espaço e um tempo mundanos, para a atitude fenomenológica, pôr o que não está nele como existente significa que a investigação descobre que se dá algo assim como um eu puro, como um tempo puro [...] então é alguma coisa de fenomenológico... (HUSSERL, 1994, p. 90).

Após realizarmos a redução fenomenológica, somos conduzidos à contemplação absoluta, à percepção fenomenológica, principal modo de experiência fenomenológica. Pois, mesclado a ele me são dados outros modos, como a expectativa, a rememoração, a retenção e a protensão.

Quando percebo uma coisa na atitude natural e realizo a redução fenomenológica, a coisa que percebo é colocada entre parênteses. O que "sobra" dessa redução é a percepção pura. O objeto que antes eu percebia como objeto real e determinado espacialmente, ganha status de objeto intencional, correlato de um ato intencional, correlato da minha consciência. Esse objeto intencional não é um objeto físico, mas um *ser puro*, um correlato da consciência em regime de redução.

O que encontramos no conhecimento da percepção em seu estado puro? Imediatamente se dá sua forma temporal: "a percepção é um ser que dura" (HUSSERL, 1994, p. 96). Mas, se o objeto é dado nessa duração, como posso apreendê-lo de maneira absoluta? Podemos apreendê-lo porque a percepção se dá como "unidade de uma duração" (HUSSERL, 1994, p. 110) e "cada fenômeno reduzido se oferece como um ser que dura e precisamente como autopresença que dura" (HUSSERL, 1994, p. 110). Como nasce essa unidade? Como síntese intencional, operação essencial da consciência pura.

> A percepção tem um ponto fluente de autopresente originário (*originärer Selbstgegenwart*) e, além disso, um horizonte de doação "retencional" como recém-passado e, do mesmo modo, um horizonte imediato de futuro de doação potencial. Se uma percepção está transcorrendo, entra em seu lugar a retenção que, seguindo viva um lapso de tempo na forma de "obscurecimento" progressivo, finalmente se obscurece por completo (HUSSERL, 1994, p. 96).

Cada momento de uma melodia escoa para um passado que não é percebido atualmente, mas que permanece enquanto horizonte da percepção atual: da mesma maneira espera seu desdobramento em uma protensão, que logo se torna presente para escoar ao passado. Eu compreendo a melodia, pois há uma síntese desses três momentos na consciência. A percepção da melodia

não poderia ocorrer sem essa retenção de um presente que já não é, e sem essa expectativa do que está por vir. É sob esse horizonte do passado retido e essa expectativa do por vir que é possível a percepção.

Esses modos de doação[2] do fenomenologicamente dado como percepção, retenção e protensão abrem outros modos, como a rememoração, que diz respeito ao presente retido, e a expectativa, que se refere àquilo que ainda não é atualmente, que está por vir. Também sobre esses modos de doação podemos executar a redução fenomenológica e apreendê-los em sua forma pura. Os modos de doação, como a retenção e a protensão são "intencionados e conscientes em certo modo" (HUSSERL, 1994, p. 101), pois formam uma espécie de horizonte que possibilita o aparecimento do imediatamente dado e consciente. Tais modos de doação constituem, de certa forma, uma "transcendência na imanência fenomenológica" (HUSSERL, 1994, p. 102). Como vimos, a transcendência que desejamos suspender, ou colocar entre parênteses, é de coisas ou pessoas que possuem existência fora do âmbito da consciência, é a da coisa *em si* posta pela atitude natural. No caso da retenção e da protensão, há uma transcendência dos objetos postos por ela, mas tal transcendência que se realiza na imanência da consciência, ou seja, não se trata de uma coisa em si, espacial e temporal, e sim de uma vivência que escoa. Podemos chamá-las de transcendentes porque, de certa maneira, escapam à apreensão atual da consciência, como vimos no caso da percepção, mas permanecem como aquilo que pode ser retomado e tornado consciente novamente.

Da mesma maneira que podemos executar a redução fenomenológica para a percepção, retenção, expectativa, rememoração e qualquer outro ato da consciência, podemos exercer a redução sobre a experiência que na atitude natural me dava o outro: *a empatia*.

Na atitude natural, o outro aparece como tendo atos semelhantes aos meus, vendo coisas semelhantes às que eu vejo, mas a empatia não é sentir como o outro sente e sim compreender seu sentimento. Em regime de redução, na empatia, não mais consideraremos a posição que o *eu* ocupa, desconsideraremos da mesma maneira o outro enquanto eu corporal, apreenderemos esse ato em sua pureza e da forma como ele se apresenta à consciência. Como a percepção, a

---

2 A consciência, para Husserl, é doadora de sentido. Com a redução fenomenológica, a realidade corporal se torna correlato de uma unidade de múltiplas aparições que é constituída através da síntese dos momentos de apresentação do objeto. As intuições sensíveis, características da atitude natural, são, por essência, imperfeitas, podendo ser confirmadas ou substituídas por outras mais perfeitas. Husserl critica esse tipo de pensamento que considera a doação da experiência como a doação absoluta, pensamento que leva as Ciências da natureza a considerarem a coisa dada em si mesma, como é dada na experiência sensível.

empatia se dá no fluxo temporal da consciência. Mas, por essa maneira, o outro me aparece por meio de uma impossibilidade de apreensão dele numa unidade de retenções. Precisamente aí o outro aparece como verdadeiramente outro.

Porém, indaga Husserl (1994, p. 122), "não chegamos nunca a outro eu fenomenológico?" (HUSSERL, 1994, p. 122). É possível que meus atos intencionais visem outra consciência que não a minha? Para Husserl (1994, p. 184), "por princípio, uma e outra consciência só podem entrar em relação através da empatia". (HUSSERL, 1994, p. 184) Na percepção de um objeto, mantenho em recordação seus momentos, e assim minha percepção do agora escoa ao passado e se mantém na retenção, assim compreendendo o que estou percebendo. Na percepção do outro, ao contrário, "não posso nunca ter a recordação de algo que pertença à primeira (consciência)" (HUSSERL, 1994, p. 184). O outro me aparece enquanto outro, justamente pela incapacidade que tenho de realizar uma apreensão de sua consciência.

Referências Bibliográficas

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento.* Martins Fontes, 2002.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira,* Unicamp, 2008

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures.* Gallimard, 1989.

_______, *Problemas fundamentales de la fenomenología,* Alianza Editorial, 1994.

_______, *Problèmes Fondamentaux de la phénoménologie,* PUF, 1991.

MOURA, C.A.R. de. *Crítica da razão na fenomenologia*, Nova Estella, 1989.

_______, *Racionalidade e Crise.* Discurso Editorial. 2001.

Rafael Gargano é graduando em Filosofia pela USP.
E-mail: rafael.gargano@usp.br

Considerações Sobre o Puro Conhecimento em Arthur Schopenhauer

Sara Pereira Dias

Resumo:

Segundo Schopenhauer, a tentativa de Kant em fazer da metafísica uma ciência não só limitou o conhecimento do indivíduo como também instaurou um negativismo em torno da metafísica. Assim, a solução para salvaguardar a metafísica e o sujeito cognoscente estaria no conhecimento da Coisa-Em-Si. Este conhecimento se mostra possível no pensamento schopenhaueriano por meio da contemplação desinteressada de objetos, pois tal contemplação levaria o sujeito a contemplar não o objeto, mas a Ideia platônica, que é a Coisa-Em-Si na forma mais geral da representação. Esta contemplação é fundamentada na intuição e é concebida pelo filósofo como o conhecimento mais puro e perfeito da essência do mundo.

Palavras-chave: Metafísica – Intuição – Ideia platônica – Contemplação – Conhecimento.

A metafísica do belo schopenhaueriana pode ser entendida como uma crítica às ciências em função do seu método de abordar os objetos que, segundo o filósofo, nunca chega ao que há de essencial neles após vários estudos de causa e efeito. As ciências só conseguem dizer algo sobre algum objeto a partir do momento em que ele é abordado segundo alguma das formas do princípio de razão, ou seja, um objeto para ser visto e conhecido deve estar em um determinado lugar, em um dado instante, sob determinadas circunstâncias. Somente sob essas considerações as ciências podem obter certo conhecimento acerca de um objeto qualquer.[1]

Em consequência do fio condutor do princípio de razão utilizado pelas ciências, a essência ou Coisa-Em-Si do mundo nunca é encontrada, pois quando não se tem mais uma explicação para os acontecimentos de causa e efeito da realidade empírica a ciência esbarra nas forças naturais. As forças naturais são forças como gravidade, coesão, impenetrabilidade entre outras; tais forças são completamente obscuras e não dão a resposta ao que seria a essência íntima de cada ser. Assim, estas forças se apresentam como obstáculo à ciência, devido ao fato de seguir a via do princípio de razão, princípio de explicação do fenômeno, que não dá acesso à Coisa-Em-Si. Ora, podemos pensar que foi justamente o que Kant expressou na *Crítica da Razão Pura*, "não podemos conhecer objeto algum como coisa-em-si, mas somente enquanto objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno" (Kant, 2005, p. 34). Para Schopenhauer, é exatamente aí que se encontra a limitação da ciência e, conseguintemente, da filosofia de Kant, pois a questão apresentada pelo filósofo é que por trás do fenômeno existe algo que pode ser conhecido.

A única forma pela qual isto poderia acontecer é, primeiramente, a Coisa-Em-Si se objetivar, isto é, a Vontade tem que se tornar objeto de conhecimento para o puro sujeito. Segundo Schopenhauer, a visibilidade da Coisa-Em-Si é instituída pelas Ideias platônicas, graus imediatos e adequados da Vontade. Esta denominação, Ideias platônicas, deve-se ao fato de que, segundo o filósofo,

> Reconhecemos nesses graus as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza (SCHOPENHAUER, 2005, p. 235).

As Ideias são protótipos de inúmeros fenômenos, dentre eles o próprio indivíduo. A distinção destes dois elementos de conhecimento, Ideias e

---

1 A ciência é falha e insatisfatória com relação à metafísica, uma vez que ela não alcança a essência mais íntima dos seres.

fenômenos, reside no fato de que as Ideias, além de serem a forma original de todo fenômeno, não estão submetidas em nenhum momento às três formas do princípio de razão – tempo, espaço e causalidade. Elas resistem à pluralidade, à mudança e à finitude, características estas inerentes aos fenômenos.

Seguindo a doutrina de Platão, Schopenhauer observa que as Ideias são a única fonte de um conhecimento propriamente dito verdadeiro e puro, "pois o objeto de um verdadeiro conhecimento só pode ser o que sempre é, em qualquer consideração (logo, em si mesmo), não o que é de novo também não é, dependendo de como se o vê" (ibidem, p. 238). Ainda que o mundo imanente seja fonte de conhecimento, tal conhecimento não é seguro o suficiente para que o indivíduo confie nele, pois o que se apresenta ao indivíduo não passa de uma ilusão.

O princípio de razão é o elemento principal desenvolvido pelo indivíduo[2] para o conhecimento do mundo. Então, podemos deduzir que é impossível ao indivíduo conhecer as Ideias platônicas, visto que elas fogem às regras de conhecimento pertencentes ao indivíduo. Como pode Schopenhauer falar tanto delas se é impossível conhecê-las? Realmente, conhecer as Ideias pelo princípio de razão é algo totalmente impossível, uma vez que tudo o que acontece no mundo ou ao objeto é justificado pelo princípio de explicação do fenômeno não do metafísico. Mas,

> (...) Se, numa suposição absurda, fosse-nos permitido não mais conhecer coisas particulares, nem acontecimentos, nem mudanças, nem pluralidade, mas apenas Ideias, apenas o escalonamento das objetivações de uma única e mesma Vontade, verdadeira coisa-em-si, apreendidas em puro e límpido conhecimento; se, como sujeito do conhecer, não fossemos ao mesmo tempo indivíduos, ou seja, se nossa intuição não fosse intermediada por um corpo, de cujas afecções ela parte, corpo que é apenas querer concreto, objetidade da Vontade, portanto objeto entre objetos, e que, enquanto tal, só pode aparecer na consciência pelas formas do princípio de razão (...) então o nosso mundo seria um Nunc stans – presente contínuo (ibidem, p. 243).

É preciso encontrar outra via de conhecimento além daquela fornecida pelo princípio de razão. E qual seria esta via, já que somente pelo princípio de razão o indivíduo consegue determinar o que lhe aparece?

---

2 Na verdade, todo mecanismo de conhecimento inerente ao indivíduo é um artífice desenvolvido pela Vontade para manipular os indivíduos. Com efeito, se todo o conhecimento do indivíduo provém do uso de sua razão, que, por sua vez, é apenas uma objetivação da Vontade, portanto, todo o conhecimento em geral tem como função servir a Vontade. Para mais detalhes, ler *O mundo como vontade e como representação*, Livro III, § 33, edição de 2005.

Segundo o filósofo da Vontade, existe um modo pelo qual a unidade indissolúvel do fenômeno pode ser conhecida. A Ideia platônica, antes de tudo, é objeto, visto que é a Coisa-Em-Si enquanto objetidade. Se a Ideia é objeto, então, abre-se a possibilidade de se pensar outra via para o verdadeiro conhecimento, porque a Ideia preserva "a forma primeira e mais universal (...) da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito" (ibidem, p. 242). Para que o indivíduo conheça a Ideia, exige-se que ocorra "uma mudança prévia no sujeito (correspondente e análoga àquela grande mudança na natureza inteira do objeto) em virtude da qual o sujeito, na medida em que conhece a Ideia, não é mais indivíduo" (ibidem, p. 243). Em outras palavras, para que o conhecimento da Ideia se torne possível, é necessário que o sujeito deixe de ser indivíduo e transforme-se em puro sujeito do conhecimento.[3] Este, em oposição ao simples sujeito ou sujeito comum, é destituído de vontade e seu modo de conhecer não está em relação com objetos submetidos ao princípio de razão, o conhecimento do objeto, neste caso, é adquirido pela contemplação.

Quando o sujeito deixa de considerar as coisas como indivíduo, isto é, abandonando o princípio de razão, a admiração do sujeito pelo objeto não está mais conectada a um ato racional. São desconsiderados no objeto "o Onde, o Quando, o Por que e o Para Quê" (ibidem, p. 246), condições intimamente ligados ao princípio de razão. Imediatamente sai de cena o princípio de razão e entra a intuição como preenchimento de toda a consciência do sujeito. A respeito de como a intuição incide sobre a transformação do sujeito, escreve o filósofo:

> os conceitos da razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta (...) a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto (ibidem, p. 246).

Na intuição pura não há uso do princípio de razão. "A intuição pura, também chamada 'estética', arrasta-nos para além do mundo fenomênico, isto é, para fora da consciência normal, ainda que permaneçamos sempre, de algum modo, amarrados a esta" (MAIA, 1991, p. 142). Portanto, é afastando-se do

---

3 É necessário destacar a diferença que existe entre sujeito do conhecimento e puro sujeito do conhecimento. O primeiro é o homem comum ou indivíduo, aquele que só conhece um objeto condicionando-o ao princípio de razão e às suas necessidades pessoais; o segundo, por sua vez, não condiciona os objetos ao princípio de razão e nem com suas necessidades. Por conseguinte, o intelecto do puro sujeito do conhecimento se vê livre da vontade; isto é, o nível intelectual é maior do que o desejo ou necessidade provocado pela vontade individual.

princípio de razão que se chega à verdade. A intuição da Ideia se dá no próprio mundo, pois tanto a natureza quanto a obra de arte são alguns dos elementos apresentados pelo filósofo para o conhecimento da objetidade mais próxima da Coisa-Em-Si.

Para tanto, é necessário repensar o conceito intuição. Este deriva do latim, *Intuitus*, e significa: ver em, contemplar, sendo sua definição no dicionário de filosofia, a saber: "Relação direta (sem intermediários) com um objeto qualquer; por isso, implica a presença efetiva do objeto" (ABBGANANO, 2007, p. 581).

Esta definição é extremamente significativa na teoria metafísica da arte de Schopenhauer, uma vez que a objetidade mais adequada da Coisa-Em-Si só é conhecida por meio da contemplação desinteressada do belo. Assim, "Intuir" significa "ver" sem obstáculos àquilo que se anuncia aos sentidos por meio da contemplação do belo. Este se faz presente em objetos representados em obra de arte ou efetivados na natureza.

No momento da contemplação, o objeto que se coloca imediatamente na presença do sujeito não é mais um objeto fenomênico, objetivação da objetidade, mas a Ideia — objetidade da própria Coisa-Em-Si. O fato aqui é que, no momento da contemplação estética da Ideia, instala-se na consciência do indivíduo outra forma de vivência do cotidiano, há um distanciamento daquele conhecimento utilizado pelo princípio de razão e o indivíduo encontra na contemplação do objeto o verdadeiro conhecimento. Desse modo, o que o sujeito conhece não é mais um objeto temporal, mas a objetidade adequada da Vontade, deixando o sujeito de ser indivíduo para ser o atemporal PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO destituído de vontade e sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 246). O puro sujeito, em pleno estado de contemplação, é arrebatado pela Ideia, e como um espelho, apenas reflete em-si aquilo que a Ideia é, isto é, Vontade. Então, faz sentido Schopenhauer dizer "não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos" (ibidem, p. 246). Nesta condição, estabelece-se o presente contínuo que o filósofo evoca na citação acima, visto que no momento de contemplação, por não ser regido pelo tempo, como não há hora para acabar, pode durar segundos ou "até ao extremo de conter perigo de morte" (MAIA, 1991, p. 195).

O estado estético pode ser definido como uma disposição interna ou uma ocasião externa. Por isso o conhecimento da Ideia exige uma transformação tanto no sujeito quanto no objeto. Logo em seguida desaparece por inteiro o limite entre sujeito e objeto. A passagem do conhecimento comum para o estado estético é súbita e espontânea. Por esta razão, Schopenhauer diz que o objeto em questão se transforma de imediato na Ideia e o indivíduo em puro sujeito do conhecimento, havendo, neste instante, uma supressão da individualidade.

O que o puro sujeito do conhecimento contempla é representação sem a luz do princípio de razão, porque a Ideia dispõe da forma mais geral da

representação: ser objeto para um sujeito. Assim, ao contemplar a Ideia, o puro sujeito contempla a cópia da Vontade.

O conhecimento da Ideia é uma espécie de contemplação que apenas considera o que há de essência no objeto, algo estranho a qualquer relação que lembre o princípio de razão. Um conhecimento intuitivo, em função de que o objeto contemplado estabelece uma relação de identidade com a Ideia.

É importante destacar que o indivíduo, para obter conhecimento de algo, faz uso de dois tipos de intuição: a empírica e a estética. A empírica está submetida ao princípio de razão, e é por meio dela que se descobre o corpo como vontade e os demais objetos da realidade fenomênica. A intuição estética, por sua vez, é livre das formas do princípio razão. É pela intuição estética que se dá o encontro entre o indivíduo e a Ideia, visto que a Ideia, encontrando-se numa condição atemporal, poderá ser intuída por meio da contemplação desinteressada do belo. Quando o sujeito do conhecimento contempla a obra de arte ou a própria natureza, há um "salto" do conhecimento submetido ao princípio de razão para o conhecimento da Ideia:

> Este "salto" no conhecimento significaria, acaso, um ocupar-se com a transcendência? A resposta é, sem dúvida, um não; pois, o sabemos, a metafísica de Schopenhauer é de caráter empírico. Não há, neste universo filosófico, a pretensão de atingir a transcendência, e nisto Schopenhauer mantém-se firmemente apoiado em Kant. Ainda que a metafísica schopenhaueriana ultrapasse o aparecer e alcance a essência do mundo, o faz a partir da natureza, para desvelar o que "nela ou atrás dela se oculta (...) considerando-o, porém, sempre apenas enquanto isto que nela aparece, não entretanto, independentemente de todo o aparecimento" (MAIA: 1991, p. 143).

A saída schopenhaueriana para o conhecimento da Coisa-Em-Si é um dogma. Entretanto, este dogma é imanente. O conhecimento ou sentimento da Ideia acontece por meio da experiência, porque a natureza é a manifestação fenomênica da Vontade. A vontade individual junto à representação da Coisa-Em-Si é anulada. Por isso, também a elevação do intelecto, restando, assim, uma única e mesma essência. Esta é a principal característica da experiência estética.

A Coisa-Em-Si kantiana torna-se cognoscível por meio da representação imanente. Por meio de um conhecimento primeiramente transcendental, chega-se ao conhecimento da Ideia. Desfaz-se de todas as formas de conhecimento e permanece somente uma: a de ser objeto para um sujeito, forma mais geral da representação. Discípulo fiel de Kant, Schopenhauer continua fiel ao mestre, como comenta Jair Barboza:

> As Ideias são as objetidades mais adequadas possíveis da Vontade como coisa-em-si, e, assim, não é o em-si originalíssimo que se dá a intuição estético-transcendental, mas

> sua tradução fidelíssima. A Ideia, apesar de sua cristalinidade, imutabilidade e verdade superior face ao fenômeno, continua uma representação na consciência a guardar a forma a mais geral dos seus conteúdos, o ser-objeto para um sujeito; já a Vontade disto se isenta (BARBOZA, 2001, p. 58-59).

O que é conhecido é somente a Ideia, a Coisa-Em-Si ainda permanece mistério para o sujeito e para a teoria do conhecimento de Schopenhauer. O fundamento metafísico do mundo é apresentado e consolidado pelo filósofo por meio do conhecimento intuitivo da Ideia, por isso a contemplação estética é denominada por ele de "intuição pura". É pela contemplação que o querer é suprimido e o véu da ilusão que cobria os olhos do indivíduo é retirado, tornando, assim, possível, um verdadeiro conhecimento. O caminho apresentado pelo autor de *O mundo...* é a contemplação desinteressada da obra de arte em suas diversas ramificações ou a contemplação desinteressada da natureza. A contemplação, mesmo que momentânea, é o que permite ao sujeito negar a sua vontade individual e conhecer a Ideia.

Referências Bibliográficas

ABBGANANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1.ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos. Ivone Castilho Benedetti. 5.ª ed.– São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2001.

KANT, Immanuel. *Textos Seletos – prefácio à segunda edição da Crítica da Razão Pura*. Tradução de Raimundo Vier. 3.ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MAIA, Muriel. *A outra face do nada*. São Paulo, Vozes, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Sara Pereira Dias é graduanda em Filosofia pela UNIMONTES.
E-mail: saradiasmoc@yahoo.com.br

A Filosofia no Ensino Médio: *Por que, o que e como ensiná-la*?

Thiago Cruz da Silva

Resumo:

Com a promulgação da Lei 11.684, a Filosofia volta a ser uma disciplina obrigatória nas escolas brasileiras. Frente a esse cenário, profissionais envolvidos com o ensino, especialmente professores de Filosofia, são novamente convocados a pensar questões fundamentais sobre a disciplina: é preciso saber por que, afinal de contas, deve-se ensiná-la para os jovens do ensino médio, e quais conteúdos e metodologias devem ser empregados para atingir esses objetivos. Não há dúvida de que diante de uma infinidade de possibilidades, tanto em relação à escolha de métodos como à de conteúdos e fins, esses professores deparam-se com os problemas centrais que há pouco enunciamos. É precisamente nesse registro que se insere a presente investigação: trata-se de uma série de reflexões acerca do espaço da Filosofia nas escolas.

Palavras-chave: Ensino – Filosofia – Ensino Médio.

Com a promulgação da Lei 11.684, de 2 de junho de 2008, a Filosofia[1] volta a ser uma disciplina obrigatória nas escolas brasileiras, função que ela não desempenhava desde 1961 (Lei nº 4.020/61). Segundo a nova lei, o ensino de Filosofia (assim como o de Sociologia) assume um caráter de obrigatoriedade em todas as séries do ensino médio, a última etapa da educação básica no país. Diante desse cenário, profissionais envolvidos com o ensino, principalmente com o ensino de Filosofia – sejam eles professores universitários, de ensino médio ou mesmo estudantes – são novamente convocados a pensar questões fundamentais sobre a disciplina: é preciso saber por que, afinal de contas, deve-se ensinar Filosofia para os jovens do ensino médio, e quais conteúdos e metodologias devem ser empregados para atingir esses objetivos.

Se essas são perguntas ainda em aberto, isso se deve ao fato de a Filosofia não ter se desenvolvido plenamente como disciplina, para o que lhe teria sido necessária uma base institucional estável que a reconhecesse como integrante do currículo escolar brasileiro em caráter de obrigatoriedade. A Filosofia, portanto, é uma disciplina cuja situação difere essencialmente de outras áreas mais tradicionais, como o Português, a Matemática, a Biologia, que tiveram sua identidade construída ao longo dos anos. É bem verdade que alguns esforços têm sido feitos no sentido de oferecer respostas àquelas questões. Um exemplo disso são as publicações oficiais, como os *Parâmetros Curriculares Nacionais* (PCN de 1999, PCN+ de 2002). O novo quadro institucional em que nos encontramos sugere, porém, que é preciso mais do que indicações acerca dos fins que se pode/deve atingir com a Filosofia como componente curricular do ensino médio.

Nesse sentido, as *Orientações Curriculares para o Ensino Médio*, de 2008, constituem-se como um importante material para quem pensa sobre o assunto, especialmente para aqueles que estão ou estarão em breve nas escolas na condição de professores da área. Esse é o caso dos estudantes brasileiros matriculados nos cursos de Licenciatura em Filosofia. Diante de uma infinidade de possibilidades tanto em relação à escolha de métodos como à de conteúdos e fins – o que se deve à ausência de bons materiais didáticos sobre o tema – e na iminência da realização de seus estágios, esses futuros professores deparam-se com os problemas centrais que há pouco enunciamos: *por que*, *o que* e *como* ensinar Filosofia? É precisamente nesse registro que se insere a presente investigação: trata-se de uma série de reflexões acerca do espaço da Filosofia nas escolas, uma tentativa bastante incipiente de responder às questões centrais sobre a importância da Filosofia para o ensino médio.

---

1 Filosofia de que tomamos partido neste trabalho diz respeito tanto aos problemas tratados nos textos clássicos, como ao tipo de análise que os filósofos da tradição empreenderam. Isso, porém, não nos compromete com um ou outro sistema filosófico, nem mesmo com a adoção deste ou daquele livro.

Uma resposta propriamente filosófica por certo requer argumentação. Desse modo, este trabalho poderá ser visto, sem equívoco de interpretação, como uma *defesa* acerca do espaço da Filosofia nas escolas brasileiras, dos conteúdos e da metodologia a serem empregados por essa disciplina. Os materiais que serviram de base para a sua realização foram, especialmente, o texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei n.º 9.394/96) e o texto das *Orientações Curriculares para o Ensino Médio*,[2] publicado pelo Ministério da Educação em 2008.

O texto divide-se em dois capítulos. No primeiro capítulo, "Por que a filosofia deve ter espaço no ensino médio?", ofereço uma resposta positiva a essa questão seguindo uma linha um pouco diferente daquela adotada por Matthew Lipman em *Filosofia vai à escola*,[3] segundo a qual a Filosofia teria um papel central no projeto educacional como um todo. Defendo que, além de sua contribuição para a formação de cidadãos – o que, aliás, está entre os objetivos gerais da educação básica, não sendo, portanto, uma exclusividade sua – a Filosofia é uma disciplina que realiza plenamente a finalidade expressa no Inciso III do artigo 35 da LDB (artigo em que são expostas as finalidades do ensino médio), ou seja, "o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico". Não se trata, portanto, de ver a Filosofia como uma disciplina cujo objetivo central é formar pessoas para que elas adquiram uma disposição para agir conforme a cidadania ou conforme o interesse público. Seu papel é muito mais abrangente: ela é capaz de promover a formação geral dos indivíduos por meio do desenvolvimento do pensamento crítico.

No segundo capítulo, defendo a importância da História da Filosofia como ponto de apoio para a escolha dos conteúdos a serem trabalhados nas escolas (e, tanto quanto possível, do acesso aos textos clássicos), e teço algumas considerações acerca da metodologia a ser utilizada para abordar essas temáticas. De maneira geral, sugiro que, independentemente da estratégia pedagógica adotada pelo professor, deve-se sempre impedir que o contato inicial do estudante com um problema filosófico se dê mediante a leitura do texto clássico, algo que seria desastroso. É preciso que os jovens primeiramente tomem para si os problemas, o que pode ser estimulado de diversas maneiras, para só então apresentar-lhes as soluções propostas pelos filósofos da tradição, as quais devem ser objeto de sua interpretação e também de seu julgamento.

---

2 Por economia, na continuação do texto mencionaremos essa obra simplesmente como "*Orientações Curriculares*".

3 LIPMAN, Matthew. *A Filosofia vai à Escola*; tradução de Maria Elice de Brzezinski Prestes e Lucia Maria Silva Kremer – São Paulo: Summus Editorial, 1990.

I. Por que a Filosofia Deve Ter Espaço no Ensino Médio?

Costuma-se dizer que, em razão da ausência ou escassez de profissionais qualificados, fazer da Filosofia um componente curricular das escolas brasileiras, quanto mais em caráter de obrigatoriedade, seria adotar uma medida, se não improfícua, ao menos perigosa: sua má condução serviria para doutrinar em vez de promover o desenvolvimento de pessoas intelectualmente autônomas. Ora, a falácia desse raciocínio consiste em que é perfeitamente possível concordar-se acerca da necessidade de profissionais qualificados na área para que bons resultados sejam atingidos por essa disciplina; que, além disso, há escassez desses profissionais (o que não parece ser o caso) sem, contudo, aceitar sua conclusão, segundo a qual a Filosofia não deveria ser introduzida no currículo escolar, dizendo simplesmente: "Se é qualificação que está faltando, e se é esta uma disciplina que contribui efetivamente para o desenvolvimento do educando, aos estudos, pois!". Acrescente-se a isso a expansão dos cursos de graduação que atualmente vem ocorrendo nas Universidades brasileiras e teremos menos razões para levar a sério tal objeção.

De fato, não é preciso muito tempo para se perceber a fraqueza de alguns dos argumentos relacionados a essa discussão. O do parágrafo anterior é um exemplo disso: não se pode recusar a condição de disciplina escolar à Filosofia alegando unicamente que existem poucas pessoas capazes de ensiná-la adequadamente, mesmo que este seja o caso. Oferecer maus argumentos, porém, não é exclusividade daqueles que se opõem à Filosofia no ensino médio. Assim, poder-se-ia dizer que a Filosofia deve ter lugar nas escolas apelando simplesmente para o - recentemente estabelecido - caráter legal desse procedimento, ou seja, dizendo que *porque* a lei determina (o que em parte é uma boa razão), a Filosofia deve ser ensinada para os jovens nas escolas do país. Ora, como nos mostra a experiência, ninguém ficaria satisfeito ao ouvir de seu interlocutor algo semelhante. Isso porque uma resposta nesses termos legitima a introdução da seguinte questão, a qual, de certo modo, repõe o problema: Por que, afinal de contas, existe e deve existir uma lei que determine a presença da Filosofia no currículo escolar oficial para o ensino médio? Responder a essa questão, assim reformulada, é nosso objetivo neste capítulo. E aqueles que se contentarem com quaisquer das respostas enunciadas há pouco deverão ter em mente seu caráter falacioso.

I

Em *A Filosofia vai à Escola*, Matthew Lipman realiza uma série de reflexões acerca da situação educacional dos EUA da década de 80. Como alternativa àquele quadro, ele apresenta uma proposta segundo a qual a escola — o

sistema educacional como um todo – deveria ser reorganizada com vistas a desenvolver uma "educação para o pensar", ou seja, uma educação que visasse não ao acúmulo de informações, mas ao desenvolvimento de habilidades de pensamento[4]. Segundo esse projeto, a Filosofia teria um papel central nas escolas, sendo encarada como disciplina obrigatória já no ensino fundamental. Ademais, todas as disciplinas deveriam adotar uma postura filosófica em relação ao conjunto de conhecimentos de que se ocupam, investigando seus próprios fundamentos, métodos e, por que não, as soluções para os problemas que ordinariamente se lhes apresentam. Apesar da enorme relevância e da boa justificação apresentada por Lipman, um projeto como o seu, que diz respeito à escola como um todo, não é o que temos em mente neste trabalho. Aqui, interessa-nos apenas defender a importância da Filosofia como disciplina do currículo escolar para a formação dos indivíduos, e não como uma disciplina cujo modo de proceder deva ser adotado por toda a escola, o que, dado o caráter de nossa pesquisa, seria muita pretensão.

No entanto, há um ponto em especial (entre tantos outros) que chama a atenção naquele livro: a importância que Lipman concede à Filosofia no processo de formação de cidadãos, e de bons cidadãos. Com efeito, há um capítulo cujo título é "Educação para os valores cívicos", no qual o autor defende não um conjunto determinado de valores, mas o desenvolvimento de habilidades de pensamento requeridas para quem quer que se pretenda um bom cidadão, como a capacidade de conversação em grupos, de autocorreção contínua em relação a debates sobre ética, bem como a disposição para agir conforme a racionalidade expressa nas instituições públicas democráticas, habilidades que somente são alcançadas, segundo ele, mediante a exposição sistemática das pessoas ao exercício comum do raciocínio. Assim, muito porque a Filosofia contribuiria para a formação de bons indivíduos *enquanto cidadãos*, ela deveria ser adotada pelas escolas.

Nessa mesma linha, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Art. 22) afirma que uma das finalidades da educação básica é "desenvolver o educando" e "assegurar-lhe a formação comum indispensável para o "exercício da cidadania". Com uma ênfase um pouco diferente dessas duas abordagens, nosso argumento em favor do ensino de Filosofia não consiste tanto na indicação de sua contribuição para a prática da cidadania por parte dos indivíduos (embora esta seja uma das finalidades da educação básica e apesar de a Filosofia colaborar com sua realização), como no fato de que, mais do que qualquer outra disciplina, a Filosofia promove "o aprimoramento do educando

---

4 LIPMAN, Matthew. *A Filosofia vai à Escola*; tradução de Maria Elice de Brzezinski Prestes e Lúcia Maria Silva Kremer – São Paulo: Summus Editorial, 1990, p. 47.

como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico", um dos objetivos do ensino médio segundo a LDB, com o qual estamos plenamente de acordo. Como se disse, isso não significa que a Filosofia não contribua ou não seja importante para a formação de bons cidadãos, mas apenas que seu papel não se restringe a isso. Resumidamente, portanto, a Filosofia deve ter espaço no ensino médio porque, se comparada a outras disciplinas, ela é quem melhor realiza o disposto no Inciso III do Art. 35 da LDB.

Por certo, a essa primeira formulação da resposta não faltariam objeções. Muitos fatalmente se sentiriam tentados a questionar: "Será que a Filosofia contribui realmente para a realização daqueles fins?". "Supondo que esse seja o caso, por que ela deveria ser ensinada nas escolas, simplesmente porque contribui para uma das finalidades do ensino médio segundo uma lei?"; e ainda: "Se esta resposta for afirmativa, não se estará incorrendo no erro que há pouco acusamos, ou seja, não se estará recorrendo a um expediente sofístico para justificar seu lugar nas escolas brasileiras?" Tais questões, longe de nos serem indesejáveis, servirão como fio condutor para o nosso raciocínio em favor da Filosofia no ensino médio. Assim, mostraremos, em primeiro lugar, que a Filosofia realiza aqueles fins e, em seguida, que é porque aquelas são habilidades que estimamos por si mesmas que a lei as prescreve, de modo a mandar para longe qualquer acusação de que nossa resposta é em alguma medida inadequada.

II

Segundo o Inciso III do Art. 35 da LDB, um dos objetivos do ensino médio é "o aprimoramento do educando como pessoa humana", ou seja, como sujeito ético, intelectualmente autônomo, cujo pensamento é crítico, como mostra a continuação daquele texto. Ora, quem quer que se tenha familiarizado com o empreendimento filosófico – seja por meio da leitura dos clássicos, seja por uma tendência natural a pensar detidamente sobre questões intrigantes – não terá nenhuma dificuldade em reconhecer que a Filosofia estimula e desenvolve nas pessoas o senso crítico, algo que é essencial para que elas atinjam sua autonomia intelectual. Com efeito, pensar por si não significa ter ideias diferentes das de todos os seres humanos, mas apenas que, diante dos pensamentos alheios (de filósofos ou não-filósofos), o indivíduo intelectualmente autônomo adota não adota uma postura passiva: ele exige que tais pensamentos sejam acompanhados de razões; que, além disso, sejam boas essas razões, para, somente então, dar-lhes assentimento. Desse modo, ele é primeiro crítico, e então autônomo.

Segundo uma tradição inteira de pensamento, o exercício propriamente filosófico consiste no engajamento em questões para as quais a mente humana

naturalmente desperta, diante do que somos tentados a buscar respostas que convençam não apenas aos outros, como a nós mesmos. É característico da Filosofia problematizar lugares-comuns valendo-se do uso sistemático da pergunta "Por quê?" Ela nos ensina a ter aversão pelas meras opiniões, pela ausência de fundamento, pelo dogmatismo cego. Por essa mesma razão, seu exercício contribui para a formação de indivíduos éticos, que quando envolvidos em questões morais sentem a necessidade da justificação, de uma base racional para escolher qual alternativa terá lugar em suas ações Ademais, a Filosofia nos ensina a sermos críticos e isso não significa tudo criticar, no sentido em que estamos habituados a utilizar esse termo. Caso contrário, os jovens, especialmente os adolescentes, não teriam a necessidade de realizar quaisquer esforços para se tornarem intelectualmente críticos e autônomos. A Filosofia, diferentemente do que se costuma pensar, estimula um senso crítico que difere essencialmente de posturas céticas e preconceituosas: procedendo filosoficamente, não se pode recusar uma teoria ou argumento sem antes compreendê-los. Seu exercício nos ensina como regra de método primeiro entender os textos para, somente então, avaliá-los.

Se, portanto, a compreensão é requerida para que os indivíduos possam se desenvolver como sujeitos críticos e autônomos, intelectualmente falando, sendo a Filosofia especialmente eficaz nesse processo, não se lhe pode recusar um espaço na escola, sobretudo em nosso país, onde a maioria dos jovens sai da escola sem sequer ter desenvolvido a capacidade de compreender o que lê. Logo, a Filosofia deve ter espaço no ensino médio (e, se possível, não apenas nesse nível de ensino) porque ela é capaz de formar indivíduos intelectualmente autônomos, que pensem por si mesmos, para o que é necessário o estímulo à postura crítica, algo que, por sua vez, só é possível quando se tem desenvolvida a habilidade de ler e interpretar textos, o que mais propriamente constitui o objeto e método filosóficos. A introdução dessa disciplina nas escolas auxiliará os jovens na identificação e avaliação de argumentos e opiniões sobre quaisquer assuntos, bem como os estimulará a criarem por si mesmos seus próprios argumentos, tornando-os assim pessoas intelectualmente autônomas. Compreender, questionar, avaliar e criar argumentos sistematicamente, habilidades que são desenvolvidas mediante o estudo da Filosofia e que estão entre os objetivos do ensino médio segundo o Inciso III do Art. 35 da LDB, ainda que expressas por outros termos.

Com efeito, que a Filosofia auxilie no desenvolvimento daquelas habilidades, uma rápida análise do modo como procedem aqueles que se dedicam a seu estudo prova suficientemente. No entanto, pode-se legitimamente perguntar por que tais habilidades devem ser visadas pela educação. Em outras palavras: Por que "o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento

crítico" é algo em vista do que se deve organizar a escola, especificamente o ensino médio? Por certo, depois de ter acusado o golpe por mais de uma vez, não poderíamos nos contentar em responder a essas questões apelando unicamente para o aspecto jurídico em que se assenta a educação nacional, do mesmo modo que não pudemos nos valer unicamente do caráter legal do ensino de Filosofia para justificar sua presença no ensino médio.

Quanto a esse ponto, porém, pouca coisa precisará ser dita. A Filosofia deve ter lugar no currículo escolar oficial em caráter de obrigatoriedade porque ela é uma disciplina que contribui para o desenvolvimento dos indivíduos como sujeitos éticos (não no sentido de que tais indivíduos sempre agirão corretamente, mas no sentido de que agirão conforme o pensamento, segundo razões) e como pessoas intelectualmente autônomas (capazes de formular os próprios argumentos e de defenderem racionalmente suas posições), que estão acostumadas ao empreendimento crítico (que têm repulsa pela mera opinião e pela conduta injustificada), qualidades que nós estimamos por si mesmas, não porque a lei determina, e isso em virtude do modo como somos constituídos, ou seja, humanamente falando. Pois haverá qualidade mais desprezível em uma pessoa do que sua disposição para concordar passivamente com quaisquer pensamentos alheios, sem pedir maiores esclarecimentos sobre nada do que se diz? Ou será que, por causa de um relativismo contemporaneamente em voga, deixaremos de apreciar e elogiar indivíduos que pensam por si mesmos? Assim, é porque nós naturalmente as apreciamos que aquelas qualidades devem ser finalidades a serem atingidas pela escola e, particularmente, pelo ensino de Filosofia.

Ora, do mesmo modo que o senso comum e a posição dogmática são para nós atitudes desprezíveis, algo de que temos aversão, assim também o indivíduo intelectualmente autônomo se nos apresenta como objeto de admiração, e isso é uma questão de fato. Ademais, além desse agrado imediatamente produzido em nós pela contemplação de tal indivíduo, tais qualidades são favoráveis à manutenção do Estado democrático em que vivemos, na medida em que se opõem à adesão irrefletida dos indivíduos a movimentos de massa, às ditaduras e totalitarismos dos quais a História nos dá muitos exemplos. De fato, muito do apreço que temos por pessoas que atingiram a maioridade (para adotar uma linguagem kantiana) deriva de sua disposição favorável à manutenção de um tipo de sociedade que julgamos ser o mais justo para os seres humanos.

Portanto, é porque as estimamos por si mesmas, seja por utilidade ou por um agrado imediato, que qualidades como o pensamento crítico e a autonomia intelectual devem ser visadas pela educação. Dada a contribuição da Filosofia para a realização e o desenvolvimento dessas habilidades, estabelecemos a conclusão segundo a qual a Filosofia deve ter espaço não apenas no ensino médio, mas também nos outros níveis da educação básica, se houver recursos

para isso. Sua presença nas escolas sem dúvida será mais justificada do que a de outras disciplinas mais tradicionais, cujos objetivos se perderam ao longo dos anos.

II. Conteúdos e Métodos para o Ensino de Filosofia

Uma vez estabelecida a conclusão segundo a qual a Filosofia tem lugar nas escolas brasileiras, surge imediatamente a seguinte questão: de que modo a disciplina deve ser organizada para atingir aqueles fins que esperamos que ela realize? Em outras palavras: *o que* e *como* se deve ensinar Filosofia para que os estudantes se tornem pessoas intelectualmente críticas e autônomas? No presente capítulo, proponho algumas reflexões acerca dos conteúdos e métodos a serem empregados por esta disciplina no ensino médio.

No que diz respeito aos *conteúdos* a serem utilizados nas aulas de Filosofia, segui a sugestão das *Orientações Curriculares*, segundo a qual "Cabe insistir na centralidade da História da Filosofia para o tratamento adequado de questões filosóficas",[5] bem como o acesso aos textos clássicos, pois desse modo mantém-se a especificidade da disciplina e do exercício de análise propriamente filosófico, sem o que a Filosofia não contribuiria para o desenvolvimento daquelas habilidades em razão das quais defendemos seu espaço nas escolas, dando margem à postura dogmática por parte dos professores. Essa posição reafirma, consequentemente, a necessidade de formação específica para o professor de Filosofia, algo que é requerido para se ter um bom acesso ao texto filosófico clássico: diferentemente do que se poderia pensar, o empreendimento filosófico não é algo a que estejamos todos desde sempre habilitados a fazer corretamente, quanto mais a condução de uma aula sobre tais assuntos. Temos, portanto, uma continuação do raciocínio precedente: a Filosofia defendida há pouco como de grande valor para a formação dos indivíduos não era senão a Filosofia tal como tradicionalmente a conhecemos, ou seja, a Filosofia dos (e como a dos) grandes tratados filosóficos.

Em relação à metodologia, minha sugestão é de caráter bem geral: sustento que, apesar da centralidade dos textos clássicos e da História da Filosofia, a disciplina deverá ser conduzida de modo a impedir que o primeiro contato dos estudantes com os mais variados problemas filosóficos se dê mediante a leitura prematura daqueles textos, o que seria no mínimo desestimulante, dada a aridez de que eles são dotados. O objetivo aqui passa ao largo de defender esta ou aquela estratégia pedagógica (se aulas expositivas, seminários, atividades em grupo etc.) como intrinsecamente superior às demais, o que deve ficar a critério de cada professor. Em vez disso, defendo que, seja qual for esse recurso, é indispensável

---

5 *Orientações Curriculares*, p. 17.

que os alunos primeiro adquiram alguma familiaridade com os conteúdos e problemas filosóficos de maneira mais informal para, somente então, entrarem em contato com o texto clássico, situação em que eles deverão ser instruídos de modo a não apenas compreenderem, como também avaliarem o raciocínio dos grandes filósofos. Mesmo então, deve-se ter o cuidado de não se exigir dos alunos do ensino médio nem o mesmo grau de aprofundamento, nem a mesma carga de leitura exigida nos cursos de graduação em Filosofia, o que pode ser uma tentação para qualquer professor. O ensino de Filosofia nas escolas não pode ser uma simples reprodução do que se faz nos cursos universitários, nem é desejável que o seja: além do público ser diferente, o ensino médio (e a educação básica como um todo) tem seus objetivos próprios.

I

Segundo as *Orientações Curriculares*, "é recomendável que a História da Filosofia e o texto filosófico tenham papel central no ensino de Filosofia".[6] Essa sugestão é ali apresentada como parte de um argumento que visa a estabelecer o que há de específico no empreendimento filosófico, daquilo que é peculiar à Filosofia e que, desse modo, serviria para distingui-la de todas as outras disciplinas do currículo escolar. Contudo, apesar de o recurso à História da Filosofia ser indispensável para qualquer curso sério de Filosofia – por ser o lugar onde estão os paradigmas do que sejam os conteúdos e métodos propriamente filosóficos – parece desnecessário afirmá-lo para justificar o espaço dessa disciplina nas escolas, algo que não está bastante claro naquele documento. Assim, é porque falar em Filosofia é já pensar imediatamente nos textos da tradição, com seus conteúdos e métodos próprios de proceder à investigação das mais variadas questões, e pelo fato de que a leitura desses textos desenvolve em nós aquelas capacidades (o pensamento crítico e a autonomia intelectual) que julgamos agradáveis por si mesmas – e como úteis para uma sociedade democrática como a nossa – que o recurso à História da Filosofia para a disciplina no ensino médio está plenamente justificado.

Com efeito, a Filosofia de que se fala no capítulo anterior é a Filosofia como tradicionalmente a conhecemos, a Filosofia a partir dos clássicos. Pois, em sentido estrito, o que nos autoriza a dizer de um problema que ele é de tipo filosófico? Ora, não pode ser senão o fato de ele, ou bem ter sido anteriormente tratado por um filósofo da tradição, ou bem ser tal que sua solução remete a um tipo de procedimento investigativo de que os textos filosóficos são o melhor exemplo. É porque a compreensão da primeira resposta do personagem Teeteto à questão

---

6 *Orientações Curriculares*, p. 27.

"Que é conhecimento?" exige bastante reflexão (bem como a compreensão do projeto reconciliatório de Hume acerca do problema liberdade x necessidade nas ações humanas, ou do Argumento Ontológico de Santo Anselmo etc.) que o estudo da Filosofia desenvolve nos estudantes habilidades como a autonomia intelectual e o pensamento crítico. Ora, em todos esses casos, como em muitos outros, a História da Filosofia é o ponto de partida de nossas reflexões.

Portanto, à pergunta "O que se deve ensinar aos alunos do ensino médio nas aulas de Filosofia?", deve-se responder: "Seja qual for o conteúdo, ou bem ele deve ser retirado dos textos clássicos, ou bem ele deve exigir um tratamento de tipo semelhante àquele empregado pelos filósofos da tradição quando da realização de suas obras" (ou seja, uma investigação sistemática sobre lugares-comuns). O sucesso da Filosofia como disciplina escolar depende do rigor que os estudantes procederão em suas investigações, rigor cujo modelo é o texto clássico.

Ora, uma das consequências da centralidade da História da Filosofia para a disciplina no ensino médio, entre as quais a necessidade de formação específica para os professores da área, é que, diante da incômoda possibilidade de se fazer das aulas de Filosofia um lugar para doutrinação dos alunos, uma base histórica deverá assegurar que este não seja o caso. Isso está de acordo com o raciocínio exposto nas *Orientações Curriculares*, segundo o qual, por um lado, "a resposta de cada professor de Filosofia do ensino médio à pergunta 'que filosofia?' sempre dependerá da opção por um modo determinado de filosofar que considere justificado",[7] e que, por outro, "Essa adesão (...) tem alguma medida de controle na referência à História da Filosofia, sem a qual seu labor se tornaria mera doutrinação".[8] Desse modo, ao mesmo tempo em que concede ao professor uma liberdade para elaborar o próprio planejamento, o recurso à História da Filosofia é um modo de garantir que nas aulas de Filosofia os alunos terão Filosofia e não outra coisa qualquer. Portanto, qualquer que seja o grau de aprofundamento, a História da Filosofia deve ter um papel central no ensino dessa disciplina, seja pelo seu aspecto positivo (por garantir que os conteúdos serão propriamente filosóficos), seja pelo seu aspecto negativo (no sentido de *não* abrir espaço para a doutrinação dos estudantes).

II

Contudo, do fato de que a História da Filosofia deve fornecer os conteúdos a serem trabalhados na sala de aula, não se segue que o acesso aos textos clássicos

---

7 *Orientações Curriculares*, p. 24.

8 *Orientações Curriculares*, p. 37.

deve ocorrer já no momento de apresentação das questões filosóficas. Jogar no colo do aluno um exemplar da *Crítica da Razão Pura* como introdução ao problema acerca da possibilidade e dos limites do conhecimento humano certamente seria um absurdo. Em vez de despertá-lo para o exercício reflexivo, uma conduta desse tipo teria o efeito oposto. É por essa razão que se deve sempre começar os trabalhos em sala de aula com uma exposição bastante informal dos assuntos filosóficos, evitando-se a menção a nomes de filósofos e suas obras. Aquilo que era problema para Kant será também um problema para quem pensar sobre o que ele pensou. É preciso buscar os meios de estimular o aluno a realizar exercícios de pensamento como os que encontramos nos grandes tratados de Filosofia.

Desse modo, se o objetivo for introduzir uma investigação sobre usos falaciosos da argumentação, deve-se primeiro exemplificar os diferentes usos da linguagem; em seguida, pode-se recorrer a fatos literários, históricos, jurídicos, publicitários etc., para expor algumas das falácias mais comuns, algumas das quais nós mesmos cometemos ordinariamente. O recurso ao manual de lógica, no qual estão listados muitos desses maus argumentos, deve ocorrer apenas em um segundo momento, se for para os estudantes se envolverem realmente com o tema. De maneira análoga, uma aula cujo objetivo seja introduzir o conceito de *realidade* pode começar com a exposição de um filme que evidencie fenômenos ou entidades com as quais não estamos acostumados. Isso, aliás, serve para todos os campos da Filosofia. Enfim, pode-se recorrer a uma grande quantidade de instrumentos para introduzir um tema filosófico, basta que o professor seja um pouco criativo. Somente após essa introdução e um esforço inicial dos alunos para responderem às questões é que se deve apresentar o tratamento dos grandes filósofos a tais questões.

Chegados a esse ponto, poderíamos listar uma série de estratégias pedagógicas para a boa condução das aulas de Filosofia. Não queremos, porém, perder de vista o caráter filosófico deste trabalho, cometendo os mesmos erros que outros acabaram por se enredar.[9] Defender que esta ou aquela metodologia é a correta ou mais adequada é desnecessário: basta que se defenda o espírito geral que

---

9 Em relação a esse ponto, vale uma referência a Matthew Lipman. Em *A Filosofia Vai à Escola*, ele afirma: "As escolas de educação parecem continuamente em luta com crises de identidade. Como adolescentes, parecem estar constantemente experimentando novas personalidades, dependendo do que lhes parece estar momentaneamente na moda. Num momento é dinâmica de grupo, em outro é manejo de sala de aula, ou lado direito ou lado esquerdo do cérebro, ou alguma outra panaceia temerária e de vida curta. Se a educação do futuro tiver de ter substância, a educação dos professores irá requerer mais integridade do que tem atualmente. Terá de descobrir sua própria identidade, seu próprio senso de direção, e isso deve lhe dar um sentido de proporção em termos de como distribuir suas energias em relação à hierarquia de seus interesses" (p. 44).

deve nortear as aulas de Filosofia no ensino médio. Se, de fato, "a experiência é conhecimento dos singulares, e a arte, dos universais",[10] contentamo-nos em indicar que, seja qual for o procedimento pedagógico a ser empregado pelos professores da área, ele terá de respeitar a regra segundo a qual não se deve expor os alunos aos textos filosóficos clássicos antes de lhes ter despertado o interesse nos problemas tratados nesses textos, sem o que os estudantes jamais teriam a atenção necessária para desenvolver aquelas habilidades de pensamento que julgamos valiosas.[11]

Assim, é por impedir que o aluno se empenhe na leitura e análise dos textos e problemas filosóficos clássicos (o que é uma das vias para se chegar ao desenvolvimento do pensamento crítico e da autonomia intelectual) que o contato prematuro com esses textos deve ser evitado pelos professores. Trata-se, pois, de uma questão de ordem psicológica. Isso significa, entre outras coisas, que o professor de Filosofia não poderá proceder no ensino médio do modo como os professores universitários procedem, por maior que seja sua tentação de repetir na escola a maneira pela qual foi ensinado: "o profissional bem formado em licenciatura não reproduzirá em sala a técnica de leitura que o formou, transformando o ensino médio em uma versão apressada da sua graduação".[12]

Com base nessas considerações, pode-se concluir que os conteúdos a serem trabalhados pela disciplina em nível médio devem ter origem na História da Filosofia, onde encontramos os casos paradigmáticos do que seja uma investigação sistemática, e a metodologia a ser empregada pelo professor consistirá inicialmente na exposição de um problema filosófico de maneira bastante informal (i.e., sem o recurso às grandes obras) e, somente então, se isso parecer relevante, na leitura dos grandes tratados filosóficos em que tal problema foi abordado.[13]

---

10 ARISTÓTELES. *Metafísica*; tradução de Vincenzo Cocco, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 12.

11 Quanto a esse ponto, alguém poderá se mostrar cético, dizendo que mesmo nos cursos de Graduação em Filosofia as aulas já começam com a leitura dos clássicos sem que se introduza o problema a que aquela obra visa responder. Segundo nos parece, isso não apenas não justifica um procedimento de mesmo tipo nas escolas, como mostra que muito há que se melhorar também nos cursos universitários.

12 *Orientações Curriculares*, p. 33.

13 Em relação a esse ponto, vale um esclarecimento. Não há dúvida de que existem outras escolas filosóficas diferentes daquela dentro da qual este trabalho vem se desenvolvendo (com a minha formação), as quais não apenas desconsideram a História da Filosofia como algo essencial para a atividade filosófica, como também dizem que fazer da Filosofia um estudo de teorias passadas (isto é, superadas, segundo essa análise), seria ir de encontro à natureza mesma da Filosofia, um empreendimento crítico que, por essa precisa razão, não deve se restringir à análise e possível defesa de sistemas filosóficos obsoletos. Em resposta a esse argumento, só conseguimos pensar que, a despeito do fato de algumas posições

Eis, portanto, algumas considerações cujo objetivo é o de responder *por que*, *o que* e *como* se deve ensinar Filosofia para os jovens no ensino médio. Sem dúvida, essas questões estão estreitamente relacionadas, e aquele que defende o espaço dessa disciplina nas escolas com a esperança de ser escutado tem de se enredar nas dificuldades despertadas por cada uma daquelas interrogações. Felizmente ou não, a Filosofia se mostrou um excelente recurso educacional. Mas o caráter ainda incipiente desta pesquisa indica que muito há que se pensar sobre o assunto. Seja como for, deu-se aqui um primeiro passo. E isso não é mais do que por ora se almeja.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

FISHER, Alec. *A Lógica dos Verdadeiros Argumentos*, São Paulo, Novo Conceito Editora, 2008.

LIPMAN, Matthew. *A Filosofia vai à Escola*, São Paulo, Summus Editorial, 1990.

KOHAN, Walter. "Três lições de filosofia da educação" (In: *Educação & Sociedade*, vol. 24, n.º 82, Campinas, Abril 2003).

NAGEL, Thomas. *Uma Breve Introdução à Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

RACHELS, James. *Elementos de Filosofia Moral*, Lisboa, Gradiva, 2004.

SECRETARIA DA EDUCAÇÃO BÁSICA. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio*, Brasília, Ministério da Educação – Brasil.

Thiago Cruz da Silva é graduando em Filosofia pela UFRS.
E-mail: tcs020@yahoo.com.br

---

filosóficas serem hoje insustentáveis, disso não se segue que porque Aristóteles é anterior aos filósofos do círculo de Viena que ele, Aristóteles, foi superado por tais filósofos. Utilizar um critério meramente temporal, ao que parece, é que não tem nada de crítico. Visto que para debater com posições semelhantes a essa seria preciso muito mais pesquisa e tempo.

Marx: da Crítica da Economia Política às Bases da Teoria da História

Ugo Rivetti

Resumo:

O presente texto procura analisar a constituição da teoria da História de Marx – qualificada como "materialismo histórico" – com atenção especial para a formulação desta teoria exposta n'*A Ideologia Alemã*, procurando enfatizar o papel da crítica dos conceitos da Economia Política empreendida por Marx, especialmente da categoria de divisão do trabalho, para a elaboração das linhas gerais dessa teoria.

Palavras-chave: Economia Política – teoria materialista da História – divisão do trabalho.

I. A Crítica à Economia Política: dos *Manuscritos de 1844* à *Ideologia Alemã*

Há um consenso entre os marxólogos de tomar o ano de 1844 como aquele no qual se deu o primeiro contato de Marx com a Economia Política. Segundo a *Chronologie de Marx*, de Maximilien Rubel (considerado por muitos como o maior dos marxólogos), entre abril e junho de 1844, Marx se dedicou à leitura das obras de um grupo extenso e heterogêneo de teóricos da economia, entre os quais se destacam Adam Smith, David Ricardo, James Mill, MacCulloch, Boisguillebert, Jean-Baptiste Say, Skarbek, S. Sismondi, E. Buret e W. Schulz.[1] É possível afirmar que, a partir de 1844, os estudos de Economia Política permaneceriam como uma das preocupações teóricas centrais de Marx. No entanto, não é apenas esse interesse que se manifesta em toda sua trajetória subsequente a 1844. O posicionamento que Marx assume em relação a esses autores e a suas conclusões tornar-se-ia um dos traços distintivos de seu trabalho intelectual. Não se tratava para ele somente de realizar um empreendimento restrito à exposição do sistema da Economia burguesa. Ao contrário, o principal esforço de Marx consistia em efetuar a crítica das categorias teóricas mobilizadas pela Economia Política ao longo de sua exposição.[2] Nas palavras de Jorge Grespan: "A exposição é crítica, porque mostra, sob a nova ordem das categorias no pensamento de Marx, como a anterior, dos clássicos, foi desmontada e remontada a partir de uma inversão ou alteração radical no significado de conceitos fundamentais".[3] A inovação empreendida por Marx consistiu em estabelecer uma "nova ordem das categorias", o que implicava não apenas redefinir o conteúdo das categorias, mas também em redesenhar o horizonte intelectual no qual elas deveriam ser posicionadas, isto é, modificar as questões de fundo que justificavam a mobilização dessas categorias.

O resultado desses estudos pode ser inicialmente vislumbrado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos entre abril e agosto de 1844, nos quais Marx analisa questões centrais da Economia Política clássica sob um ponto de vista totalmente novo. É nos *Manuscritos* que Marx expõe de maneira crítica as categorias e conclusões da Economia Política, identificando como traço distintivo da sociedade burguesa o trabalho alienado.

No entanto, apesar da importância dos *Manuscritos* no todo da obra marxiana, somente n'*A Ideologia Alemã* essa crítica da Economia Política seria articulada ao

---

1 *cf*. Maximilien Rubel. *Ouvres I Economie*. Paris: Gallimard, 1965.

2 *cf*. Jorge Grespan. "A Crise na Crítica à Economia Política". In: *Crítica Marxista* (2000): pp. 77-97.

3 *idem*. *ib*. p. 78.

projeto já mencionado de recolocar as categorias da Economia Política em um novo horizonte intelectual pautado por uma teoria mais abrangente e por questões que superavam o âmbito da Economia Política. Embora esses estudos fossem posteriormente associados ao projeto de Marx de elaborar, para usar os termos de Engels em carta a Marx, a "sua Economia"[4] – projeto que somente seria iniciado como tal em 1851[5] – eles se inserem, n'*A Ideologia Alemã*, em um projeto intelectual mais amplo e ambicioso. Segundo David McLellan, a preocupação permanente de Marx em estudar e submeter à crítica as conclusões dos economistas clássicos se devia primordialmente à sua intenção de compreender três questões para ele centrais: os mecanismos de funcionamento da sociedade capitalista, os fatores determinantes do processo histórico geral e as possibilidades de emancipação proletária.[6] Tratava-se, portanto, de um projeto teórico não apenas preocupado em analisar uma formação histórica particular (a sociedade mercantil capitalista), mas que intencionava formular novas questões inseridas em um novo horizonte intelectual. Um projeto que ambicionava se converter em uma teoria da História (do processo histórico geral) apoiada em eixos políticos claros (a emancipação proletária).

II. Os Três Eixos da Teoria

Nesse sentido, o que Marx colocava em evidência era a formulação de uma teoria da História, no interior da qual estariam articulados aqueles três eixos, sociedade capitalista, processo histórico geral e emancipação proletária. Teoria original em um duplo sentido: primeiro, no de não se limitar à abordagem de uma única formação social (a mercantil capitalista), mas de tratar do processo histórico como totalidade; segundo, no de se orientar por um princípio político, a emancipação proletária. A primeira dimensão de originalidade dessa teoria da História é expressa justamente como aquilo que falta à concepção de História dos jovens hegelianos, em uma passagem que revela o tom adota por Marx e Engels n'*A Ideologia Alemã*.

> "e, quando eles próprios [os teóricos idealistas, pretensos herdeiros de Hegel] se entregam a fazer construções históricas, saltam com a maior pressa por sobre todos os períodos precedentes, passando de imediato da 'civilização mongol' para

---

4 Roman Rosdolsky. *Gênese e Estrutura de O Capital*. Rio de Janeiro: Editora UERJ e Contraponto, 2001.

5 *idem. ib.* p. 22.

6 Para uma análise detalhada da trajetória intelectual de Marx, *cf*. David McLellan. *Karl Marx: His Life and Thought*. Hong Kong: Papermac, 1987.

> a história propriamente 'plena de conteúdo', sobretudo a história dos Hallische e dos *Deutsche Jahrbücher* e para a dissolução da escola hegeliana numa discórdia geral. Todas as outras nações, todos os acontecimentos reais são esquecidos, o *teathrum mundi* limita-se à feira de livros de Leipzig e às controvérsias recíprocas da 'Crítica', do 'Homem' e do 'Único'".[7]

Como a passagem revela, havia n'*A Ideologia* um permanente debate entre Marx e os jovens hegelianos (especialmente Max Stirner e Bruno Bauer). Assim, não se tratava apenas de propor uma nova forma de conceber o movimento histórico, considerando "todas as nações", "todos os acontecimentos reais", "o *teahrum mundi*". A tarefa consistia, também, em contrapor essa nova concepção à idealista, até então predominante na Alemanha. Partindo da crítica das concepções idealistas da História, elaborar uma nova concepção que pudesse se estabelecer como uma formulação alternativa capaz de articular um discurso novo. Impunha-se desqualificar a concepção idealista que promovia a separação das ideias de seus produtores, autonomizando-as como "autodeterminações do conceito".[8] Impunha-se, em suma, demonstrar com base em argumentos lógicos e históricos de que modo as ideias estão vinculadas aos indivíduos e às "relações que nascem de um dado estágio do modo de produção";[9] de que modo as ideias são "a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais (...) apreendidas como ideias".[10] A concepção de História a ser formulada, portanto, deveria tomar como referência as "forças produtivas existentes", a "base real da História" considerada em "conexão com o fluxo histórico".

> "Essa concepção de História consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda História, tanto a apresentação em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc. etc."[11]

Tarefa dupla: partir da base real da História, mas sempre a considerando em conexão com o fluxo histórico. Para a primeira tarefa, impunha-se considerar as

---

7 Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 45.

8 *Idem. ib.* p. 50.

9 *Idem. ib.* p. 49.

10 *Idem. ib.* p. 47.

11 *Idem. ib.* p. 42.

forças produtivas existentes; para a segunda, o motor da História, a "formação de uma massa revolucionária". Embora apresentadas aqui separadamente, as duas tarefas estavam diretamente relacionadas no interior do projeto teórico de Marx, constituindo os eixos em torno dos quais ele viria a elaborar sua teoria da História.

A formação de uma massa revolucionária, é verdade, dependia da formação de uma consciência revolucionária, uma consciência comunista. Mas o potencial revolucionário *único* do proletariado residia na sua condição particular de classe. Nas palavras do próprio Marx: "A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma *classe*, surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade".[12] Em outras palavras, tanto a base real da História como seu fluxo estão apoiados nas forças produtivas dadas. Uma teoria da História que emerge como teoria do processo histórico como totalidade deve, portanto, partir da análise da base que sustenta a ação da classe capacitada a modificar o curso histórico, isto é, das condições materiais, das forças produtivas dadas pela História, análise fornecida, justamente, pela Economia Política.

III. Incorporação e Redefinição da Categoria de Divisão do Trabalho

O nascimento da Economia Política está associado a um grupo particular de pensadores, os fisiocratas. Sob a liderança de François Quesnay (1694-1774), os fisiocratas prepararam o terreno para a consolidação da Economia como disciplina acadêmica autônoma. Sua maior contribuição consistiu em redefinir a fonte da riqueza, não mais como o acúmulo de metais preciosos (como propunham os mercantilistas), mas como elemento dependente da produtividade do trabalho. Apoiando-se nessa contribuição, Adam Smith amplia-a, identificando os aprimoramentos na capacidade produtiva do trabalho à fonte do aumento de riqueza e concebendo esses aprimoramentos como produto da divisão do trabalho.[13] A divisão do trabalho explicaria o incremento da produtividade do trabalho característico dos tempos modernos na medida em que, ao vincular o trabalhador a uma única operação, permitiria: 1) o aumento da destreza desse trabalhador na execução de sua tarefa, 2) a redução do tempo despendido na passagem de uma operação para outra e 3) o uso combinado de máquinas que permitiria a um único operador realizar o trabalho de muitos.

---

12 *Idem. ib*. pp. 48-49.

13 S. Zamagni. *Microeconomic Theory: an introduction*. Oxford: Blackwell, 1987, p. 10.

Marx incorpora esse conceito de divisão do trabalho, primeiramente elaborado pela Economia Política, redefinindo-o no interior de seu próprio projeto teórico. No esquema de Smith a categoria de divisão do trabalho aparecia como um recurso teórico privilegiado para compreender a economia capitalista e as leis motoras básicas que governariam as suas operações; em suma, para explicar o *modus operandi* de um tipo particular de economia, a mercantil capitalista. Já no esquema elaborado por Marx n'*A Ideologia*, a divisão do trabalho aparece como o eixo teórico em torno do qual se estrutura a sua concepção de História, como o fenômeno histórico real capaz de explicar o processo histórico em sua totalidade, na medida em que permitiria explicar a sucessão dos diferentes modos de produção com os respectivos níveis de desenvolvimento de suas forças produtivas ao longo da História. Nesse sentido, a proposição de Marx é clara: "o grau de desenvolvimento das forças produtivas de uma nação é indicado, do modo mais claro, pelo grau de desenvolvimento a que chegou a divisão do trabalho".[14]

Até então, os principais nomes da Economia Política tinham dado atenção especial ao trabalho como o meio pelo qual se dá a vinculação do homem com a natureza, meio pelo qual o homem modifica a natureza e cria, a partir dessa modificação, valor – seja apenas nas atividades agrícolas, como afirmavam os fisiocratas, seja para qualquer atividade na qual houvesse dispêndio de trabalho humano, como propunha Smith. O que Marx colocava em evidência n'*A Ideologia* era outro aspecto do trabalho; não o trabalho como atividade humana básica que impõe o domínio do homem sobre a natureza, mas como a atividade que sujeita os próprios homens, que transformam as "forças (relações) pessoais em forças reificadas";[15] que tornam as relações do "processo real de vida" dos homens em relações autônomas em relação a eles; que tornam os poderes dos homens, superiores a eles próprios. Assim, aparece não o trabalho simplesmente, mas a divisão do trabalho, a sujeição do homem a um mecanismo, separado e autônomo.

> "Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, (...), não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não

---

14 Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. *op. cit.*, p. 18.

15 *Idem. ib.* p. 64.

> sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar (...)."[16]

Mas essa é uma "fixação da atividade social" que não se restringe ao modo capitalista. Baseada em um primeiro momento na "divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras",[17] a divisão do trabalho impõe a "distribuição desigual (...) do trabalho e de seus produtos",[18] estabelecendo, assim, a propriedade. Sociedade livre da divisão do trabalho é aquela livre da propriedade privada ou, sociedade sem propriedade privada é aquela sem divisão do trabalho.

Ao articular desse modo as noções de propriedade privada e divisão do trabalho, Marx estabelece um ponto de ruptura em relação à tradição da Economia Política clássica. Como ele afirma nos *Manuscritos*, não basta partir do *fato* da propriedade privada; é necessário considerá-la em função do processo material por meio do qual a propriedade privada se efetiva, reconhecendo na propriedade privada não uma circunstância acidental, mas a expressão de um desenvolvimento necessário.[19] Tomando como ponto de partida "as premissas da Economia Política", aceitando "sua linguagem e suas leis", Marx toma os conceitos de propriedade privada e divisão do trabalho do sistema da Economia Política burguesa, mas redefine ambos ao estabelecer uma nova relação entre eles. No esquema marxiano, a propriedade privada deixa de ser um dado, surgindo como um fenômeno histórico que deriva da divisão do trabalho. Isso porque, "com a divisão do trabalho, [...], estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos".[20] Assim, a divisão do trabalho coloca em evidência não apenas a distribuição desigual do trabalho e de seus produtos (a qual engendra a propriedade privada), mas também a relação direta existente entre o trabalhador e a produção.[21] Ao longo de seu desenvolvimento, a divisão do trabalho aprofunda os vínculos funcionais entre a esfera da produção e do intercâmbio. A vinculação funcional entre essas duas esferas atinge seu ápice na economia mercantil capitalista, na qual o produtor individual isolado deve levar em consideração as decisões dos demais produtores,

---

16 *Idem. ib*. p. 38.

17 *Idem, ib*. p. 36.

18 *Ibidem*.

19 Karl Marx. "Economic and Philosophical Manuscripts". In: *Early Writings*. London: Penguin Books, 1992, p. 322.

20 Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. *op.cit*. p. 36.

21 Karl Marx. "Economic and Philosophical Manuscripts". In: *Early Writings*. *op. cit*. p. 325.

uma vez que seu produto, quando finalizado, deverá ser lançado no mercado, para ser vendido e para que seu valor seja realizado e retorne ao produtor na forma de dinheiro.

IV. Constituição da Teoria da História

O que Marx coloca, portanto, em foco, é a divisão do trabalho tanto como um fenômeno de natureza histórica que condiciona o fluxo histórico quanto como a categoria que estrutura sua teoria do fluxo histórico. A teoria materialista da História exposta n'*A Ideologia*, ainda que de forma mais polêmica do que sistemática, propõe uma sucessão dos modos de produção apoiada no grau de desenvolvimento da divisão do trabalho. O modelo histórico da sucessão de modos de produção concebe o fluxo histórico como a crescente emancipação do homem em relação à natureza e da capacidade humana de controlá-la. Desse modo, a divisão do trabalho adquire um estatuto superior na teoria da História de Marx, na medida em que "A força motriz da História, (...), é dúplice, constituída pelas relações de trabalho e pela organização global da sociedade".[22] Com a divisão do trabalho se processa a conjugação de ambas, na medida em que ela consiste em uma divisão *social* do trabalho, qualificação essa que adquire sentido novo na sociedade mercantil capitalista. Nesta, a divisão *social* do trabalho determina o aparecimento de produtores individuais de mercadorias independentes uns dos outros, portanto, determina a divisão de operações de trabalho no processo de produção global da sociedade. Já a divisão técnica do trabalho define a divisão das operações que compõem o próprio processo de trabalho, determinando sua distribuição entre os trabalhadores assalariados.

Nesse sentido, é na economia mercantil capitalista que a divisão do trabalho submete da forma mais profunda os homens, agora trabalhadores, àquela "potência estranha, situada fora deles" que percorre "uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens". Passando por sucessivas fases de desenvolvimento (cooperação, manufatura e grande indústria), a divisão do trabalho amplia a exploração da massa de trabalhadores por meio da apropriação de forças suplementares pelo capital (trabalho feminino e infantil), prolonga a jornada de trabalho e intensifica o trabalho até o limite físico dos trabalhadores. A divisão do trabalho na economia mercantil capitalista consolida a "subordinação formal do trabalho

---

22 Lawrence Krader. "Evolução, Revolução e Estado: Marx e o Pensamento Etnológico". In: *História do Marxismo*, v.1. São Paulo: Paz e Terra, 1983, p. 300.

ao capital",[23] convertendo-a em subordinação real. Essa subordinação real atinge sua forma mais completa com a grande indústria, quando o processo de produção deixa de ter como fim a produção de mercadorias, substituindo-o pelo fim de extrair uma quantidade sempre maior de mais-valia. O processo de produção deixa de ser conduzido pelo processo de trabalho que gera mercadorias, passando a se orientar pelo processo de valorização do valor.

Ao analisar desse modo a configuração da sociedade capitalista apoiada em uma divisão do trabalho cada vez mais sofisticada – não mais simplesmente divisão social, mas também, e principalmente, divisão técnica – Marx retoma sua concepção de um fluxo histórico que culminaria com uma revolução de proporções únicas, concepção que se apoia na evidência de que

> "Cada nova classe instaura sua dominação somente sobre uma base mais ampla do que a da classe que dominava até então, enquanto, posteriormente, a oposição das classes não-dominantes contra a classe então dominante torna-se cada vez mais aguda e mais profunda".[24]

V. A Possibilidade da Emancipação

Para Marx, o momento decisivo do processo histórico teria sido viabilizado apenas com a grande indústria. Ao revolucionar o meio de trabalho, convertendo a ferramenta em máquina, a grande indústria converte as ferramentas e os aparelhos antes manipulados pelo trabalhador da manufatura em ferramentas de um mecanismo independente. O resultado final é a constituição de um "sistema articulado de máquinas de trabalho individuais de diferentes espécies",[25] um mecanismo autônomo em relação aos trabalhadores e cujo funcionamento perfeito depende da continuidade de seu processo global. A máquina produzida pela grande indústria permite essa continuidade, uma vez que o próprio mecanismo leva de uma fase de produção à seguinte. Assim, processa a passagem de uma divisão do trabalho apoiada no isolamento dos processos particulares por uma divisão baseada na continuidade dos processos particulares. Para o trabalhador, essa nova configuração estabelecida pela grande indústria "torna insuportável (...) não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho".[26]

---

23 Karl Marx. *O Capital*. v. II. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 102.

24 Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. *op. cit*. p. 49.

25 Karl Marx. *O Capital*. *op. cit*. p. 11.

26 Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. *op. cit*. p. 61.

Há um elemento comum que liga essa fase de desenvolvimento econômico (grande indústria) às fases anteriores. O que se manifesta nessa fase "avançada" do desenvolvimento capitalista é algo que já estava presente em fases anteriores, isto é, que o produto que o trabalho produz aparece ao produtor (seja para o produtor coletivo na grande indústria, seja para o produtor individual nas fases anteriores) como um poder independente dele, como um "objeto alienado". O desenvolvimento da fase capitalista leva esse fenômeno às últimas consequências, instituindo uma relação inversamente proporcional entre a condição do trabalhador e o poder e a extensão de sua produção; entre a miséria do trabalhador e o poder e volume de sua produção.[27] Essa relação inversa é reforçada pelo desenvolvimento da divisão do trabalho, por meio do qual o produto gerado pelo processo de trabalho deixa de ser "produto direto do produtor individual" em produto do produtor social, "em produto comum de um trabalhador coletivo, isto é, de um pessoal combinado de trabalho".[28] Para ingressar no processo de trabalho, impõe-se ao trabalhador a necessidade de se converter em "órgão do trabalhador coletivo".

A divisão do trabalho contribui de forma decisiva para o aprofundamento dessa relação alienada do trabalhador para com seu trabalho e finalmente, na grande indústria, para com sua atividade de trabalho. Como essa seria, segundo o argumento de Marx, uma relação de proporções histórico-mundiais, independente de diferenças de nacionalidade, a divisão do trabalho engendraria a constituição de uma classe que reconhece em suas condições de vida, em seu trabalho e no "conjunto das condições de existência da sociedade" apenas elementos acidentais sobre os quais ela não exerce nenhum controle. Uma classe cujos membros, os proletários, para afirmar a si mesmos como pessoas, têm de suprassumir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a condição de toda a sociedade anterior, isto é, o trabalho.[29]

VI. Conclusão

Esta é, em linhas gerais, a teoria da História de Marx. Nela, a divisão do trabalho não aparece apenas como o mecanismo responsável pelo incremento da produção, como no esquema da Economia Política clássica. Ela se converte na categoria que conjuga os três eixos que orientam a reflexão de Marx,

---

27 Cf. Karl Marx. "Economic and Philosophical Manuscripts". In: *Early Writings*. *op. cit*. p. 322.

28 Karl Marx. *O Capital*. *op. cit*. p. 101.

29 "Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. *op. cit*. p. 66.

estrutura a teoria histórica de Marx e vincula-a a uma teoria da sociedade capitalista, na medida em que indica a sucessão dos modos de produção, ao determinar o grau de desenvolvimento das forças produtivas, o modo pelo qual a sociedade capitalista se estrutura e o modo pelo qual essa estruturação viabiliza a revolução empreendida pelo proletariado, revolução que emancipa o proletariado. Partindo da identificação dos fatores determinantes do processo histórico geral – a divisão do trabalho e as forças produtivas – Marx elabora uma teoria dos mecanismos de funcionamento da sociedade capitalista – divisão social e técnica do trabalho, manufatura e grande indústria – demonstrando de que modo aqueles fatores determinantes do processo histórico geral, levados à última potência no capitalismo, seriam revolucionados por uma classe cuja emancipação somente pode se realizar em termos histórico-mundiais e que significa a emancipação de toda a humanidade. Uma classe cuja emancipação depende da subsunção das forças reificadas produzidas pela divisão do trabalho e da sua reconversão em relações pessoais; emancipação que depende da superação da divisão do trabalho.

Referências Bibliográficas

GRESPAN, Jorge. "A Crise na Crítica à Economia Política". In: *Crítica Marxista*. n.º 10, 2000, pp. 77- 97.

KRADER, Lawrence. "Evolução, Revolução e Estado: Marx e o Pensamento Etnológico". In: HOBSBAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*, v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

________. *Early Writings*. London: Penguin Books, 1992.

________. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

________. *Ouvres I Economie*; editión établie et annotée par Maximilien Rubel. Paris: Gallimard, 1965.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. Hong Kong: Papermac, 1987.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Eduerj e Contraponto, 2001.

ZAMAGNI, S. *Microeconomic Theory: an introduction*. Oxford: Balckwell, 1987.

Ugo Rivetti é graduando em Ciências Sociais pela USP.
E-mail: ugo.rivetti@usp.br

Crítica e Arte

O Museu da Solidariedade do Chile e Mário Pedrosa

Ana Flávia Zoli

Resumo:

O objetivo deste trabalho é abordar a criação do Museu da Solidariedade no Chile, ocorrida no governo de Salvador Allende. Buscou-se delimitar também a grande participação, na fundação deste Museu, do crítico de arte brasileiro Mário Pedrosa, que se encontrava refugiado no Chile no início da década de 1970.

Palavras-chave: Museu da Solidariedade – Mário Pedrosa – Salvador Allende – Chile

I. Introdução

Em um dos momentos mais distintos dos últimos trinta anos da história da América Latina, é fundado no Chile um museu de arte contemporânea que, diferentemente de outros museus, possui em sua concepção uma característica única: a solidariedade. As obras do Museu da Solidariedade do Chile foram doadas espontaneamente pelos artistas plásticos que realmente acreditavam e apoiavam a transformação política e social pela qual passava o país, muitos doaram e tantos outros ajudaram a edificar este singular museu. Entre eles está o crítico de arte e militante político brasileiro, Mário Pedrosa. Para ele, a criação deste Museu contribuiria diretamente com a criatividade popular, devendo ser o lugar "das expressões culturais mais fecundas do novo Chile, como consequência de seu avanço no caminho do socialismo".[1]

II. A Concepção do Museu

Nos anos de 1970 a 1973, o Chile passou por sua experiência socialista. Diferentemente dos outros países socialistas que optaram pelo caminho da Revolução armada, como Cuba na América Latina, o Chile optou pela construção do socialismo por via democrática. Nas eleições de 1970, Salvador Allende, candidato do partido de esquerda da Unidade Popular, vence as eleições e sobe ao poder.

No programa de governo de Allende há uma medida (a última entre as quarenta a serem empreendidas) que prevê a criação do "Instituto Nacional de Arte e Cultura".[2] A criação deste Instituto possibilitaria a presença de escolas de formação artística em todas as cidades chilenas. Tal medida demonstra a preocupação que o governo apresentava para com o desenvolvimento e rumo das artes no país.

Outra demonstração desta preocupação foi o apoio de Salvador Allende à criação de um museu de arte contemporânea e experimental, único no mundo, ao qual ele dera o nome de *Museo de La Solidariedad con Chile*. A ideia foi concebida

---

1 ASSOCIAÇÃO MUSEU AFRO-BRASIL. *Museo de La Solidariedad Salvador Allende*: Estéticas, Sueños y Utopías de los Artistas Del Mundo pela Libertad: Tributo a Mário Pedrosa: catálogo [São Paulo]: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, [2009]. 290 p. il. Catálogo de exposição. p. 32.

2 Medida de número 40: "Criação do Instituto Nacional de Arte e Cultura. Criaremos O Instituto de Arte e Cultura e Escola de formação artística em todas as cidades". Unidad Popular. Las primeras 40 medidas del Gobierno Popular – Programa de Gobierno de Salvador Allende, Chile, 1970. Disponível em:< http://www.fundacionsalvadorallende.cl/enlacesalida2.php?num=9114 >.

pelo crítico de arte espanhol José Maria Moreno Galván, que a expôs na reunião "Operación Verdad". Esse encontro internacional foi organizado por Allende no ano de 1971 em Santiago com o intuito de apresentar seu projeto de governo para obtenção de apoio dos intelectuais convidados. Além de Galván, encontravam-se presentes também os críticos de arte Giulio Carlo Argan e o brasileiro Mário Pedrosa.[3]

O crítico de arte e militante político brasileiro se achava refugiado no Chile devido à ditadura militar e civil no Brasil. A prisão preventiva de Mário, acusado de envolvimento com as denúncias realizadas à Anistia Internacional sobre casos de tortura no Brasil, é decretada em julho de 1970 pelo governo brasileiro.[4] Para evitar a prisão, resolve se exilar na embaixada do Chile, onde aguarda três meses por permissão para poder viajar para aquele país. Já em terras chilenas, trabalha com Miguel Rojas Mix no Instituto de Arte Latinoamericano da Universidade do Chile.

III. A Concretização do Museu da Solidariedade e a Participação Fundamental de Mário Pedrosa

Para concretizar o projeto do museu, Allende contou com o trabalho de Pedro Miras, do pintor e diretor da Faculdade de Belas Artes da Universidade do Chile José Balmes e, especialmente, de Mário Pedrosa. Este estava entusiasmado com a possibilidade de se criar no Chile, que passava por um momento político particular, um museu até então não existente no mundo. Seria único na história, pois receberia a contribuição direta dos artistas, não passando por colaboradores, apoios ou mecenas.[5] As obras proviriam unicamente da solidariedade dos artistas plásticos para com o povo chileno, que passava pela experiência socialista.

O crítico brasileiro sentia-se realizado, pois sabia que vivia um momento único. De acordo com suas ideias, esse momento político por qual passava o Chile, seria um momento em que a arte iria desempenhar um papel

---

3 Cf. AMARAL, Aracy A. "Chile: a volta do Museu da Solidariedade". In: *Textos do Trópico de Capricórnio: artigos e ensaios (1980 – 2005).* v.2. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 97.

4 MARTINS, Luciano. "A utopia como modo de vida – Fragmentos de lembrança de Mario Pedrosa". In.: MARQUES NETO, José Castilho. *Mario Pedrosa e o Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

5 Cf. PECCININI DE ALVARADO, Daisy V. M. "O Museu de La Solidariedad com Chile". In.: AMARAL, Aracy A.; ARANTES, Otília. *Mario Pedrosa: 100 anos.* São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2000. p. 17.

fundamental, seu uso e direcionamento trariam condições para a vitória da luta pelo socialismo. Para Mário, "a luta pelo socialismo é a luta pela cultura",[6] por isso que o desenvolvimento cultural e artístico da transformação que ocorria no Chile deveria ser confiado aos artistas (aos que já existiam e aos que estavam por vir) e estes deveriam ser solicitados e gerar iniciativas.

Suas ideias de transformação levavam em conta a participação de toda a sociedade artística chilena afim da mudança social que se iniciava no país:

> Pode-se assumir que o Chile é apenas um projeto coletivo para o qual os artistas de todas as categorias – dos artesãos aos eruditos, dos moveleiros aos arquitetos – trarão sua parte de criatividade, com *disciplina* e entusiasmo, mas em plena liberdade criativa.[7]

Segundo Mário, como a transformação da sociedade chilena se daria gradualmente, seria de extrema importância a criação de uma política cultural adequada. Tal política visaria à importação de tudo o que servisse para o desenvolvimento do modelo político chileno e o total bloqueio a tudo que fosse contrário a esse desenvolvimento.[8] A criação do Museu da Solidariedade seria o acontecimento perfeito para a efetivação desta política, pois permitiria, por meio da doação das obras, a demonstração de solidariedade daqueles artistas que realmente acreditassem no projeto de Salvador Allende.

A fim de que a ideia se concretizasse, Mário cria e preside o "Comitê Internacional de Solidariedade Artística com o Chile", do qual participavam artistas, críticos de arte e diretores de museus de vários países.[9] Pedrosa usa de seu respeito, prestígio e conhecimento conseguidos como crítico de arte para mobilizar artistas plásticos do mundo inteiro.[10] As embaixadas

---

6 Em seu caso, o militante político nunca esteve separado do crítico de arte. Cf. PEDROSA, Mário. "O modelo chileno de socialismo e a *Frente das artes*". ARANTES, Otília (org.). *Política das artes.* Textos escolhidos I. São Paulo: Edusp, 1995. p. 317.

7 Ibid., p. 320. Grifo do autor, pois para Pedrosa de nada adiantaria a liberdade criativa do artista se este somente se propusesse a realizar qualquer obra de arte sem disciplina e entusiasmo pelo momento político que o Chile passava. Este posicionamento político e reflexivo faria que o artista não reproduzisse exatamente o que o mundo capitalista reificado desejasse, mas produzisse, por meio de sua liberdade criativa, obras de arte que ajudassem no desenvolvimento do novo modelo socialista almejado.

8 Ibid., p. 318.

9 Como o pintor e escritor italiano Carlo Levi, a crítica e historiadora estadunidense Dore Ashton, o poeta espanhol Rafael Alberti e o crítico José Maria Moreno Galván.

10 "Entre as idas e vindas do militante, surge o crítico. Entre os exílios, surge o agitador das artes. O militante se faz crítico e o crítico se faz agitador cultural". Cf. ALAMBERT, Francisco. "Mario Pedrosa.

do Chile se transformaram em receptores das doações, sendo que algumas obras chegavam diretamente ao Instituto de Arte Latinoamericano em Santiago.[11]

Em cartas, nota-se a preocupação e vontade do crítico para que o projeto acontecesse e também sua euforia com as diversas doações que chegavam. Segundo ele, obras chegavam da Itália, Estados Unidos, Suíça, Alemanha, Japão, de Paris chegavam obras dos brasileiros refugiados como Lygia Clark, Sérgio Camargo, Arthur Luiz Piza, Sérvulo Esmeraldo, Frans Krajcberg e Flávio Shiró. Uma das obras que mais o contentaram foi a grande tela doada por Miró, realizada especialmente para o Chile.

A inauguração do Museu da Solidariedade coincidiu com uma grande conferência da ONU para o comércio e desenvolvimento que ocorria no Chile, a UCTAD 3. Este acontecimento permitiu que diversos delegados da UCTAD estivessem presentes no ato que consolidou a inauguração e primeira edição do Museu, ocorrida em um parque do Museu de Arte Contemporânea da Universidade do Chile, chamado "Quinta Normal".

No dia 17 de maio de 1972, ocorre o ato de inauguração do Museu. Mário Pedrosa profere o seu discurso diante do quadro de Miró, para ele a figura representada na obra é um "galo cantando a alvorada" de um novo tempo, uma nova época que estava nascendo.[12] Salvador Allende em seu discurso agradece a atitude solidária dos artistas que doaram e ainda doariam obras para o povo do Chile, agradece também àqueles, que como Pedrosa, haviam conseguido doações por meio de seus contatos e influências. Parafraseando Mário, Allende diz que aquele não seria somente um museu, mas seria o Museu dos Trabalhadores, lugar em que a cultura não seria mais um patrimônio da elite, mas daqueles que haviam sido renegados até então, como os trabalhadores da terra, da usina, das fábricas e do litoral.

Política e arte em revolução". In.: FERREIRA, Jorege; REIS, Daniel Aarão (orgs.). *A formação das tradições (1889-1945).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 410.

11 Outro acontecimento em que foi possível ver o reconhecimento e respeito dos artistas para com Pedrosa foi a VI Bienal do Museu de Arte Moderna de São Paulo (1961) a qual ele dirigiu. Vieram para o Brasil obras do Paraguai, Iugoslávia, Austrália, Japão, Índia, União Soviética, Hungria, Romênia, Bulgária e Cuba. Cf. ALAMBERT, Francisco. "Mario Pedrosa e a Bienal (moderno, primitivo, nacional e internacional)". In.: ABDALA JR., Benjamin; CARA, Salete de Almeida. *Moderno de nascença – figurações críticas do Brasil.* São Paulo: Boitempo, 2006.

12 Em uma de suas cartas deixa explicito a importância do quadro de Miró: "O Miró mandou um galo, que tem servido de prato de substância para a propaganda (...). Tornou-se um símbolo para a retórica museográfica." Cf. FIGUEIREDO, Carlos Eduardo de Sena. *Mario Pedrosa, retratos do exílio.* Rio de Janeiro: Edições Antares, 1982. p. 19.

Allende assegurava a Mário Pedrosa que o museu se manteria, e que se ampliaria graças às muitas obras que haviam de chegar mandadas pelos artistas progressistas do mundo para o patrimônio cultural do povo do Chile. Também faz um agradecimento a Miró pela sua criação realizada especialmente ao povo chileno, ao galo que:

> ...como disse o companheiro Pedrosa: "canta uma nova alvorada", uma alvorada que é uma vida distinta, em um país dependente que rompe as amarras para derrotar o subdesenvolvimento e com isso a ignorância, a miséria, a incultura, a doença.[13]

Por meio do agradecimento a Miró, Allende e o povo do Chile agradeciam aos outros artistas que haviam compreendido a luta chilena frente aos interesses poderosos daqueles que desejavam que o povo seguisse sem instrução e cultura.

Depois da inauguração e da exposição, as obras expostas seguiram, a pedido de Allende, para o prédio especialmente construído para a UCTAD 3 e que, posteriormente, abrigaria o Instituto Nacional de Arte e Cultura. Obras estas dificilmente vistas em museus de arte contemporânea da América Latina, como as de Vasarely, Frank Stella, Tápies, Alexander Calder, César, Soulages, Julio Le Parc, Cruz-Diez, Jesus Rafael Soto, Canogar.[14] As novas obras que chegavam também rumavam para este edifício.

No final do ano de 1972, uma grave crise havia se instaurado contra o governo de Allende. Mesmo assim, as doações não paravam de chegar, como a do artista conceitual da Califórnia chamado Rusha que constava de uma série de fotografias sobre marcas impressas no asfalto de uma rodovia. Para Pedrosa, este gesto do artista era uma demonstração de generosidade "suprapartidária, supranacional", como ele próprio repetia frequentemente "a arte é o exercício experimental da liberdade". [15]

Em meados de 1973, a situação do governo se agravava ainda mais, a falta de alimentos e combustíveis e a crise econômica demonstravam a situação frágil pela qual o Chile de Allende passava. Isso não impedia a solidariedade dos artistas que mandavam cada vez mais obras para o povo chileno. Esta difícil situação também não esmorecia o desejo de ver o Museu pronto. Mário realizara

---

13 Ver Anexo 1 – Discurso de Salvador Allende na Inauguração no Museu da Solidariedade – Quinta Normal, 17 de maio de 1972. Disponível em: <http://www.fundacionsalvadorallende.cl/enlacesalida.php?num=7007>.

14 AMARAL, op. cit., p. 97.

15 ALVARADO, op. cit., p. 21.

neste ano diversas viagens para a Europa a fim de estabelecer mais contatos e continuar divulgando a causa a favor do Chile.

No dia 11 de setembro, é desferido o golpe militar. Mário Pedrosa em novo exílio, desta vez no México, continua a se preocupar com o projeto que tanto ajudou a erguer. Ele mesmo concebeu a ideia de converter o Museu da Solidariedade em um museu itinerante, seria um "símbolo da resistência", pois havia sido "feito para o povo do Chile, para os trabalhadores do campo e da cidade"[16] não sendo adequado ficar sob o jugo dos militares.

Assim sendo, criou-se no exílio um Comitê que recebeu o nome de Museu da Resistência Salvador Allende. Mais obras de arte provenientes de diversos países foram doadas, exposições foram realizadas em vários lugares da Europa, como na França e Inglaterra. Com o retorno da democracia no Chile, e como sonhado por Mário Pedrosa, em 1990 o museu foi reorganizado e renomeado de Museu da Solidariedade Salvador Allende.

IV. Considerações Finais

Hoje, o Museu ainda recebe doações de muitos artistas que se solidarizam com a sua história, e que apoiam a manutenção deste Museu que foi desmantelado pela ditadura militar chilena. Ele pertence à Fundação Salvador Allende que é presidida pela filha do ex-presidente, Isabel Allende, e tem sua sede em um antigo casarão em Santiago. Porém, nos fica a pergunta: será que como Mário tanto queria, o Museu da Solidariedade continua a exercer o pensamento político nas Artes e ainda se engaja na educação do povo chileno, como tanto desejava Allende?

Vemos na história deste museu a participação de um brasileiro que, sempre acreditando no poder transformador da arte, viu, novamente nela, a possibilidade de mudança da realidade. Neste caso, as obras e o Museu da Solidariedade, destinados ao povo chileno, teriam papel central para o desenvolvimento da liberdade que traria a sensibilidade para o homem do novo Chile que estava por surgir. Sempre um homem de ação, Mário Pedrosa nunca perdeu o otimismo de ver esta transformação acontecer e junto dela vir o amanhecer de um novo tempo.

---

16 Ibid., p. 23.

Referências Bibliográficas

AGIO, Alberto. *Democracia e Socialismo.* São Paulo: Annablume, 2002.

ALAMBERT, Francisco. "Mario Pedrosa. Política e arte em revolução". In.: FERREIRA, Jorege; REIS, Daniel Aarão (orgs.). *A formação das tradições (1889-1945).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_______. "Mario Pedrosa e a Bienal (moderno, primitivo, nacional e internacional)". In.: ABDALA JR., Benjamin; CARA, Salete de Almeida. *Moderno de nascença – figurações críticas do Brasil.* São Paulo: Boitempo, 2006.

AMARAL, Aracy A. *Textos do Trópico de Capricórnio: artigos e ensaios (1980-2005).* v. 2. São Paulo: Ed. 34, 2006.

AMARAL, Aracy A.; ARANTES, Otília. *Mario Pedrosa: 100 anos.* São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2000.

ASSOCIAÇÃO MUSEU AFRO-BRASIL. *Museo de La Solidariedad Salvador Allende:* Estéticas, Sueños y Utopías de los Artistas Del Mundo pela Libertad: Tributo a Mário Pedrosa: catálogo [São Paulo]: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, [2009]. 290 p. il. Catálogo de exposição.

FIGUEIREDO, Carlos Eduardo de Sena. *Mario Pedrosa, retratos do exílio.* Rio de Janeiro: Edições Antares, 1982.

MARQUES NETO, José Castilho (org.). *Mario Pedrosa e o Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

PECCININI DE ALVARADO, Daisy V. M. "O Museu de La Solidariedad com Chile". In.: AMARAL, Aracy A.; ARANTES, Otília. *Mario Pedrosa: 100 anos.* São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2000.

PEDROSA, Mário. "O modelo chileno de socialismo e a *Frente das artes*". In.: ARANTES, Otília (org.). *Política das artes.* Textos escolhidos I. São Paulo: Edusp, 1995.

SADER, Eder. *Um rumor de botas.* São Paulo: Polis, 1982.

Ana Flávia Zoli é graduanda em História pela USP
E-mail: ana.zoli@usp.br

Sites Consultados

<http://www.fundacionsalvadorallende.cl/>.
<http://www.museodelasolidaridad.cl/index.php>.

Anexo 1 – Discurso de Salvador Allende na Inauguração do Museu da Solidariedade – Quinta Normal, 17 de maio de 1972

Señoras, estimados compañeros: Mario Pedrosa, Pedro Miras y José Balmes.

Señores Embajadores, representantes de países amigos.

Señores Delegados a la Tercera UNCTAD. Autoridades civiles, militares y eclesiásticas.

Muy estimadas compañeras y estimados compañeros:

Es para mí un honor, muy significativo, recibir a nombre del pueblo de Chile estas muestras, estos cuadros, estas obras que nos envían, como expresión solidaria, artistas de los distintos continentes.

Quiero destacar que en la profundidad de las palabras y en la belleza de la forma, como corresponde a un artista, el compañero Mario Pedrosa ha señalado que éste es el único museo de mundo que tiene un origen y contenido de tan profundo alcance.

Es la expresión solidaria de hombres de distintos pueblos y razas que, a pesar de la distancia, entregan su capacidad creadora, sin reticencias, al pueblo de Chile, en esta creadora de su lucha. Y lo hacen en los momentos en que también mi Patria es distinguida al señalársele como el lugar para que se reúnan representantes de 141 países en la Tercera Conferencia de Comercio y Desarrollo.

No sólo el pueblo de Chile, sino nuestros visitantes comprenderán, como comprendemos todos, lo que representa para nosotros este estímulo, esta expresión fraterna, esta manifestación comprensiva de los artistas del mundo.

Comprendo, perfectamente bien, que no puedo dar sencillamente las gracias, aunque esta palabra tiene un contenido tan profundo que podría con ella expresar mis sentimientos y los sentimientos agradecidos de los trabajadores chilenos.

Pero siempre entendí el contenido, el alcance y la significación que han tenido y tendrán estas demostraciones de los creadores de la belleza, de los plasmadores de la inquietud, en sus telas, en sus estatuas, en sus obras.

Y, es por ello que el 1° de Mayo, en un acto de masas de honda importancia para nosotros, cuando se congregaban los trabajadores de Chile, para rememorar a aquellos que cayeron para hacer posible – entre otras cosas – que los nuestros se reunieran siendo Gobierno, anuncié que se iba a inaugurar este Museo de la Solidaridad y leí los nombres de aquellos que estimé, representaban, no por jerarquía tan sólo, de sus condiciones de creadores, sino por haber sido los primeros, los nombres – repito – de aquellos que enviaron al Comité de Solidaridad, con más premura, su expresión de afecto a nuestro pueblo y a nuestros trabajadores.

Hoy, quiero, no cumpliendo ritualmente, y en forma protocolar, sino porque estimo que es justo hacerlo, recordar aquí al comité que integraban Louis Aragón, Jean Lamarie, Rafael Alberti, Carlo Levi, Aldo Pellegrini, Mariano Rodríguez y José María Moreno Galván.

Quiero destacar a aquellos que como Mario Pedrosa y Danilo Tréllez fueron los representantes de nuestros artistas para coordinar la entrega y a los compañeros José Balmes y Miguel Rojas y, además, al Decano de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile, Pedro Miras Contreras, quienes también con su ascendiente, sus vínculos, con sus contactos han hecho posible la materialización de lo que hoy día podemos contemplar.

¡Qué bien lo ha expresado el compañero Pedrosa! : este no será un Museo más. Este debe ser el Museo de los Trabajadores, porque para ellos fue donado y cuando el Gobierno Popular que presido, luchó, porque así fue, para que la UNCTAD III pudiera realizarse en Chile, cuando el espíritu de UNCTAD, por así decirlo, sacudió a nuestro pueblo y se hizo posible lo que muchos no creyeron, que íbamos a materializar la construcción de la placa y de la torre que ha servido de edificio material para los delegados de tantos países, entonces, avizoramos lo que será mañana esa torre y lo que será mañana esa placa.

Queremos que esa torre sea entregada, y así lo propondré, a las mujeres y a los niños chilenos, y queremos que esa placa sea la base material del gran Instituto Nacional de la Cultura y, dónde mejor que allí estarán estos cuadros, estas telas y estas obras.

Allá donde van a ir los trabajadores entendiendo que aquí, en una nueva concepción de los derechos del hombre, y trabajando fundamentalmente para el hombre, poniendo la economía a su servicio, queremos que la cultura no sea

el patrimonio de una élite, sino que a ella tengan acceso -y legítimo- las grandes masas pretéridas y postergadas hasta ahora, fundamentalmente, los trabajadores de la tierra, de la usina, de las empresas o el litoral.

Por eso, compañero Pedrosa, yo le aseguro a usted que este Museo no se va a desmembrar, que este Museo se mantendrá en su integridad y creo que sus palabras señalan también la posibilidad que se amplíe, no porque nosotros lo pidamos, sino porque, seguramente, muchos artistas que no tuvieron oportuna información o tiempo necesario, harán la entrega generosa que usted mismo nos ha anunciado ya, para acrecentar este patrimonio que desde ahora y por mandato de los artistas progresistas del mundo integra el patrimonio cultural del pueblo de Chile.

Quiero, finalmente, señalar que en un hombre, que por sus años, por su prestancia y por su vida, merece que en él exprese mi reconocimiento a los artistas progresistas del mundo, me refiero a Joan Miró, al maestro, o a don Joan, como lo llaman los que así tienen derecho a hacerlo.

El quiso, no entregar un cuadro de los muchos o de los pocos que tiene en su casa, o en su galería de trabajo, él quiso crear algo para Chile. Fue más generoso aún, él puso su inteligencia, sus pinceles, su mente a trabajar para materializar este gallo, que como ha dicho el compañero Pedrosa: "canta una nueva alborada" a una nueva alborada, que es una vida distinta, en un país dependiente que rompe las amarras para derrotar el subdesarrollo y con ello la ignorancia, la miseria, la incultura, la enfermedad.

En Joan Miró, anciano respetado y respetable, pintor sin fronteras rindo el homenaje agradecido del pueblo de Chile, por la actitud de tantos y tantos que han comprendido lo que aquí hacemos, las metas que queremos alcanzar, nuestra dura lucha frente a intereses poderosos — nacionales y extranjeros — que quisieran que el pueblo siguiera aherrojado y al margen de la instrucción y la cultura.

Este Museo será la expresión del estímulo más hondo que sentirán desde más cerca los trabajadores. Y yo puedo decirles que el pueblo de Chile hace suyas las palabras del gran poeta nuestro, Pablo Neruda, cuando pensamos que en el mundo no debe haber fronteras y cuando él dice que "su casa sin puertas es la tierra, y las estrellas del mundo son su patria".

Sarjeta

Puxa a meia que a galocha cisma em comer, toda a noite a mesma história da meia descendo calcanhar abaixo e logo a borracha da bota é que come a pele no atrito do ofício; volta a varrer. Depois desses eventos, a sarjeta fica que parece quarta-feira de cinzas. A lua no topo da Avenida Paulista e ele lembra que a Luciana tinha pedido um lustre para o quarto do menino, podia pôr logo a lua de uma vez.

Ganha o adicional noturno e é tão melhor o frio chuvoso dessas madrugadas, tanta emoção entre o canteiro central e a faixa da esquerda, os carros passam bêbados sem notar a faixa amarela brilhante que traz no peito, ele mesmo tem que escapar em saltos precisos. Se for atropelado, nem vão parar e socorrer. Vai ficar ali jogado espalmado e rasgado feito o gato da vizinha, a marca do pneu estampada nos pelos. Pior coisa morrer com os intestinos assim de fora, todo o mundo olhando e torcendo os lábios de asco, o filho mesmo apontava o gato e vomitava como quisesse pôr pra fora as próprias tripas por compaixão. Luciana atenderia ao telefone e talvez ouvisse com ódio a palavra "embriagado": de novo o marido caído com a vassoura numa mesa molhada de um boteco que vai fechar, dona! Mas depois a palavra motorista ressoaria no retorno dos labirintos – tem labirinto no ouvido e deve ter no cérebro também, senão a gente não demorava tanto pra entender as coisas.

Luciana ia chegar esbofada, a barra da camisola enlameada. Ia ver o intestino e talvez vomitasse, ou quem sabe se desvencilhasse do policial franzino pra se atirar no corpo em espasmos teatrais e femininos. Ou quem sabe levasse um tempo pra botar o vestido florido que estava na cadeira e visse o corpo já sob o plástico preto, talvez chorasse discreta seduzindo o guarda com sua força também teatral, respiraria fundo vendo o futuro turvar sob a lua que parece o lustre que ela queria para o quarto do menino. Mas a condução a essas horas demora e talvez ela chegasse a tempo apenas de ver a poça de sangue espumando na coca-cola que os outros garis esfregariam com as próprias vassouras.

Pode ser que esta noite não passe nenhum carro bêbado e ele encontre uma nota de cem ou um colar muito chique de alguma travesti de sucesso que dançou

demais num dos trios elétricos. Um anel de brilhante ou um celular no meio dos panfletos, preservativos coloridos, garrafas de vinho barato e serpentina. Teria sido bom brincar ali, quem sabe teria encontrado a irmã metida num dos carros gigantes dançando de biquíni e o cabelo enorme voando, o sorriso. Mas Luciana teria lembrado Jesus e quem sabe até mesmo o Papai Noel ficasse zangado, na frente do menino ela fala do Papai Noel.

Luciana chega já sem lágrimas e não vomita porque o intestino está escondido onde devia estar, a cabeça é que pende esquisita. O policial lhe segura a barra do vestido florido, mas ela atravessa a barreira só pra ficar parada em pé, as mãos diante da boca numa descrença que poderia ser teatral não fossem os gestos tão discretos. Olha a mão do marido segurando a vassoura como um bebê que dorme apertando o dedo da mãe. O sangue brilha de lua e purpurina prateada, e escapa do bolso do uniforme um trapo enegrecido de um cachecol colorido. A outra mão segura ao acaso, entre o amarelo emborrachado das luvas, um panfleto sobre diversidade sexual com a foto de um beijo carinhoso sob marcas de sapato. O rosto lívido de barba feita e a reminiscência de um sorriso brutalmente interrompido, os olhos atrás da máscara quase nova da mulher-gato.

Mariana Carrara é graduada em Direito pela USP.
E-mail: mscarrara@gmail.com